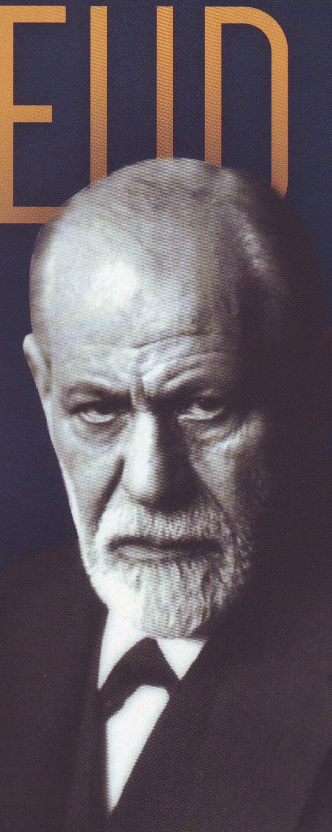
Totem și Tabu

SIGMUND FREUD



TOTEM ȘI TABU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
FREUD, SIGMUND, Totem şi tabu / Sigmund Freud;
trad.: Gabriel Avram. - Bucureşti: Herald, 2017
ISBN 978-973-111-595-5
I. Avram, Gabriel (trad.)
159.922.4(=16)
291.211.6
291.211.8

Sigmund Freud
Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker
Fischer Taschenbuch Verlag, 1905

Sigmund Freud

TOTEM ȘI TABU

O interpretare psihanalitică a vieții sociale a popoarelor primitive

Traducere:
GABRIEL AVRAM



București, 2017

Redactor:
Radu Duma

Concepţia grafică şi DTP:
Diana Şerbănescu

Corector:
Elena-Anca Coman

Pentru noutăţi şi comenzi
vizitaţi site-ul nostru:
www edituraherald ro
sau contactaţi-ne la:
office@edituraherald.ro
OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0771.664.320

PREFAȚĂ

Cele patru capitole ale acestei cărţi, care au apărut mai întâi în revista mea *Imago*, se constituie într-o primă tentativă pe care am făcut-o de a aplica unor fenomene încă obscure ale psihologiei colective punctele de vedere și principiile psihanalizei. Cercetările mele sunt în contradicţie, pe de o parte, cu lucrările lui W. Wundt, care a dorit să aplice aceluiași subiect ipotezele și metodele de lucru ale psihologiei analitice și, pe de altă parte, cu lucrările școlii psihanalitice de la Zürich, care încearcă să explice psihologia individuală cu ajutorul datelor împrumutate din psihologia colectivă[1]. Admit, așadar, faptul că lucrările celor două școli și orientări au constituit punctul de plecare al cercetărilor mele personale. Cercetări care prezintă defecte și lacune pe care nu încerc să le ascund, întrucât sunt imposibil de evitat atunci când abordăm pentru prima dată un asemenea subiect. În schimb, există alte lucruri care trebuie explicate.

Această carte, chiar dacă se adresează unui public de nespecialiști, nu va putea fi înţeleasă și apreciată la justa ei valoare decât de cititorii familiarizaţi deja, mai mult sau mai puţin, cu psihanaliza. Volumul de faţă își propune să fie o punte între cercetătorii etnologi, lingviști și folcloriști, pe de o parte, și cei din domeniul psihanalizei, pe de altă parte, încercând să le ofere și unora, și altora toate instrumentele care le lipsesc; primilor, o iniţiere suficientă în noua metodă psihanalitică; ultimilor, o stăpânire suficientă a materialelor care așteaptă să fie valorificate de către ei. Cartea mai are menirea de a stârni atenţia unora sau altora dintre cercetătorii menţionaţi și aș fi

[1] Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, în „Jahrbuch für psychoanalyst. und pshopathologische Forschungen", Band IV, 1912. De același autor: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, aceeași culegere, Band V, 1913.

fericit dacă tentativa mea ar avea ca efect apropierea dintre acești savanți, în vederea unei colaborări care ar putea da roade fertile.

Cei doi termeni enunțați în titlul cărții, totemul și tabuul, nu sunt aici tratați în aceeași manieră. Problema tabuului primește aici o soluționare pe care o consider aproape definitivă și sigură. Nu la fel stau lucrurile în cazul problemei totemismului, despre care pot să declar cu modestie că soluția pe care o propun este doar aceea pe care datele actuale ale psihanalizei par a o justifica și autoriza. Această diferență între rezultatele obținute, a gradului lor de certitudine, ține de faptul că tabuul încă supraviețuiește în zilele noastre, în societățile moderne; chiar dacă este privit dintr-o perspectivă negativă și se referă la obiecte cu totul diferite, el nu este altceva, din punct de vedere psihologic, decât „imperativul categoric" al lui Kant, cu singura diferență că el dorește să acționeze prin constrângere, îndepărtând orice motivație conștientă. Totemismul, dimpotrivă, este cât se poate de străin felului nostru actual de a simți. Este o instituție dispărută de multă vreme, care a fost înlocuită de noile forme religioase și sociale; este o instituție în care de-abia dacă mai descoperim câteva urme în religia, moravurile și obiceiurile popoarelor civilizate moderne și care a suferit profunde modificări chiar la popoarele care mai păstrează totemismul.

Progresul social și tehnic al umanității a fost mai puțin prejudiciabil tabuului decât totemului. În această carte am încercat să deducem sensul primitiv al totemismului din vestigiile sale și din manifestările infantile, din aspectele prin care se manifestă în procesul de creștere al copiilor noștri. Raporturile strânse care există între totem și tabu par să ne ofere un nou fundament în sprijinul acestei ipoteze, dar chiar dacă am considera că ea se va dovedi neverosimilă, nu cred mai puțin că va contribui într-o anume măsură la apropierea noastră de o realitate astăzi dispărută, atât de dificil de reconstituit.

Sigmund Freud

01 PROHIBIȚIA INCESTULUI

Cunoaștem evoluția parcursă de om din preistorie și până astăzi datorită urmelor și uneltelor descoperite, a vestigiilor artistice, religioase și a concepțiilor despre viață care au ajuns până la noi, fie pe cale directă, fie transmise prin tradiție în legende, mituri și povestiri, fie, în sfârșit, prin supraviețuirea mentalității omului primitiv, pe care încă o mai putem regăsi în propriile noastre moravuri și obiceiuri. Cumva, acest om al preistoriei este încă, până la un anumit punct, contemporanul nostru; încă mai există oameni pe care-i considerăm mai apropiați de primitivi decât alții și în care îi putem vedea pe descendenții și succesorii direcți ai celor de odinioară. Este de altfel judecata pe care o avem despre popoarele zise sălbatice sau semisălbatice, a căror viață psihică prezintă un interes aparte pentru noi, dacă putem dovedi că acest psihism al lor constituie o fază anterioară, bine conservată, a propriei noastre dezvoltări.

Să admitem că avem această dovadă; atunci, încercând o comparație între „psihologia popoarelor primitive", așa cum ne-o oferă etnografia, și psihologia nevroticului, așa cum reiese ea din cercetările psihanalitice, ar trebui să descoperim și în una, și în cealaltă numeroase trăsături comune, fiind astfel capabili să reevaluăm sub o nouă lumină, și într-una și în cealaltă, aspectele deja cunoscute. Pentru rațiuni intrinseci și extrinseci am ales, în vederea acestei comparații, triburile pe care etnografii ni le-au descris a fi cele mai sălbatice, mai înapoiate și mai sărace: primitivii din cel

mai nou continent descoperit, Australia, care şi-au păstrat numeroase trăsături arhaice, de negăsit astăzi la alte popoare primitive.

Locuitorii primitivi ai Australiei, aborigenii, sunt consideraţi o rasă aparte, fără nicio înrudire fizică sau lingvistică cu vecinii cei mai apropiaţi, adică popoarele melaneziene, polineziene sau malaeziene. Aceşti aborigeni nu-şi construiesc nici case sau construcţii durabile, nu cultivă pământul, nu posedă animale domesticite, nici măcar câini, nu cunosc nici măcar meşteşugul olăritului. Se hrănesc în exclusivitate cu carnea tuturor animalelor pe care le vânează şi cu rădăcinile pământului. Nu au nici regi, nici şefi, adunarea bătrânilor fiind cea care decide asupra treburilor comune. Nici măcar nu este sigur că putem întâlni la aceştia urmele vreunei religii, sub forma unui cult închinat fiinţelor superioare. Triburile din interiorul continentului care, din cauza lipsei apei, a trebuit să facă faţă unor condiţii de viaţă excesiv de aspre, ne par a fi sub toate aspectele mult mai primitive decât triburile vecine, de pe coastele Australiei. Nu ne putem aştepta, fără îndoială, ca aceşti aborigeni canibali în pielea goală să aibă o morală sexuală apropiată de a noastră sau să impună restricţii prea severe instinctelor lor sexuale. Totuşi, cunoaştem faptul că au impus o interdicţie cât se poate de riguroasă raporturilor sexuale incestuoase. Se pare chiar că întreaga lor organizare socială este subordonată acestei intenţii sau se află în relaţie cu înfăptuirea acestei intenţii.

În locul tuturor instituţiilor religioase şi sociale care le lipsesc, vom regăsi însă la aborigenii australieni sistemul totemismului. Triburile australiene sunt divizate în grupuri mult mai mici, clanuri, iar fiecare dintre aceste clanuri poartă numele totemului său. Dar ce este un *totem*? În general, un totem reprezintă un animal, comestibil, inofensiv sau, dimpotrivă, periculos şi de temut, sau, mult mai rar, o plantă sau o forţă a naturii (ploaia, apa), care se află într-o anumită relaţie cu întregul grup de oameni. Totemul reprezintă, în primul rând, strămoşul grupului; iar, în al doilea rând,

este spiritul protector și binefăcătorul care trimite oracole și, chiar dacă este periculos pentru alte grupuri, îi cunoaște și îi protejează pe membrii grupului care l-au adoptat. Cei care au adoptat același totem se supun deci obligației sacre, a cărei violare atrage imediat pedeapsa, de a nu-și ucide propriul totem și de a se abține de a-i consuma carnea sau de a se folosi altfel de el.

Caracterul totemic este inerent nu unui cutare animal sau altui obiect specific (plantă sau forță a naturii), ci tuturor indivizilor aparținând speciei acestui totem. Din când în când sunt celebrate sărbători în cursul cărora membrii grupului totemic reproduc sau imită, prin dansuri ceremoniale, mișcările și trăsăturile caracteristice ale totemului lor. Totemul se transmite ereditar, atât pe linie paternă, cât și maternă. Este extrem de probabil ca modul de transmisiune matern să fi avut întâietate peste tot, fiind înlocuit mai târziu de trasmiterea paternă. Subordonarea față de totem reprezintă fundamentul tuturor obligațiilor sociale ale aborigenului australian, depășind pe de o parte subordonarea față de trib, având întâietate, pe de altă parte, față de înrudirea de sânge[1]. Totemul nu este legat nici de pământ sau de vreo localitate anume; membrii unui același totem pot trăi separați unii de ceilalți și în pace cu indivizii care au adoptat totemuri diferite[2].

---

[1] Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 53: „Legătura creată de către totem este mai puternică decât legătura de sânge sau familie, în sensul modern al cuvântului".

[2] Acest rezumat foarte succint al sistemului totemic are nevoie de câteva lămuriri și rezerve. Cuvântul „totem" a fost introdus sub forma „totam" în 1791 de englezul J. Long, care l-a luat de la pieile roșii din America de Nord. Problema în sine a trezit un viu interes între oamenii de știință și a provocat numeroase lucrări, dintre care voi cita mai întâi o lucrare capitală în patru volume, de J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (1910), apoi cărțile lui Andrew Lang, dintre care principala lucrare este *The Secret of the Totem*, 1905. Scoțianului J. Fergusson McLennan îi revine însă meritul de a fi recunoscut importanța totemismului pentru istoria umanității primitive. Organizări de tip totemic au fost descoperite și încă mai sunt și în zilele noastre la australieni, la indienii din America de Nord, la popoarele din arhipelagul Oceaniei, în India Orientală și la multe dintre popoarele Africii.

Acum este momentul să dezvăluim acea particularitate specifică a totemismului de care este interesat în cea mai mare măsură psihanalistul. Aproape oriunde se află în funcțiune totemismul, vom întâlni legi în virtutea cărora membrii unui singur și același totem nu trebuie să aibă relații sexuale între ei, în consecință nu trebuie să se căsătorească între ei. Aceasta este legea exogamiei, care este parte constituentă a totemismului. Această interdicție, respectată cu rigurozitate, este cât se poate de remarcabilă. Ea nu are niciun raport logic cu ceea ce știm noi despre natura și particularitățile totemului și nu înțelegem cum s-a putut insinua, strecura în cadrul totemismului. De aceea nu suntem mai puțin uluiți să-i auzim pe unii autori admițând faptul că exogamia nu avea la început nicio legătură logică cu totemismul, ci că a fost supraadăugată la un moment dat, atunci când a fost recunoscută necesitatea de a

---

Dar anumite urme și vestigii, dificil de interpretat, ne fac să bănuim că totemismul a existat, de asemenea, și la popoarele ariene și semitice primitive ale Europei și Asiei, în așa fel încât mulți savanți sunt dispuși să vadă în totemism o etapă necesară și universală a evoluției umane.

Cum de s-a ajuns însă ca oamenii primitivi să adopte un totem, adică să-l pună la baza tuturor obligațiilor lor sociale, și cum de s-a ajuns mai târziu la restricțiile sexuale? Asupra acestei chestiuni există numeroase teorii trecute în revistă de Wundt în a sa *Volkerpsychologie* (vol. II, *Mythus und Religion*), care nu prea par a fi de acord între ele. Eu mi-am propus să-i dedic până și totemismului un studiu special, făcând apel la metoda psihanalitică (vezi capitolul IV al acestei lucrări).

Dacă există divergențe asupra explicării teoretice a totemismului, putem spune că nici trăsăturile din care este alcătuit totemismul nu se pot descrie prea exact cu ajutorul afirmațiilor generale, așa cum am încercat să facem. Nu trebuie să uităm însă că chiar popoarele cele mai primitive și cele mai conservatoare sunt, într-un anume sens, popoare vechi și au în spatele lor un lung trecut în cursul căruia ceea ce era la ele primitiv a suferit o dezvoltare sau o deformare considerabile. Astfel se face că și la popoarele care mai fac astăzi uz de totemism îl vom regăsi, însă sub cele mai variate aspecte de ciopârțire, îmbucătățire sau sub forme tranzitorii către alte instituții sociale și religioase sau încă sub forme staționare, dar care s-au îndepărtat considerabil de forma primitivă. Rezultă din acest fapt că avem mari probleme astăzi în a decela între ceea ce reprezintă fidela copie a unui trecut viu și ceea ce constituie o deformare secundară.

se edicta restricţii matrimoniale. Oricum ar sta lucrurile, chiar dacă legătura care există între exogamie și totemism este profundă sau nu, această legătură există și e foarte solidă.

Să încercăm să înţelegem semnificaţia acestei interdicţii cu ajutorul câtorva consideraţii.

a) Încălcarea acestei prohibiţii nu este urmată de o pedeapsă automată, ca să spunem așa, cum se întâmplă în cazul violării altor interdicţii totemice (de pildă, interzicerea consumării cărnii animalului-totem), dar atrage totuși după sine răzbunarea întregului trib, ca și cum ar fi vorba despre a înlătura un pericol ce amenință întreaga colectivitate sau despre înlăturarea unei greșeli care apasă pe umerii acestei colectivităţi. Iată un citat din Frazer care demonstrează cu câtă severitate tratează sălbaticii aceste încălcări ale interdicţiilor, imorale chiar și din punctul nostru de vedere:

> În Australia, raporturile sexuale cu o persoană dintr-un clan prohibit sunt pedepsite de regulă cu moartea. Puţin contează dacă femeia face parte din același grup local sau dacă, făcând parte din alt trib, a fost capturată într-o bătălie; un bărbat din clan, considerat vinovat, care se folosește de ea ca de femeia lui, este vânat și ucis de bărbaţii din clanul său, iar femeia împărtășește aceeași soartă. Există anumite cazuri totuși în care și unul, și celălalt au reușit să se sustragă urmăririi ceva vreme, iar ofensa adusă a putut fi uitată. În rarele cazuri în care s-a produs un fapt de genul celui de care ne ocupăm acum, la tribul Ta-ta-thi din Noua Guinee de Sud, bărbatul este ucis, iar femeia este înţepată cu suliţele, până când își dă duhul sau aproape; raţiunea pentru care nu este ucisă pe loc este că ea a suferit o constrângere. Chiar și în cazul amorurilor ocazionale, interdicţiile clanului sunt strict supravegheate, orice violare a acestora „fiind considerată ca fiind lucrul cel mai oribil de pe pământ, fiind pedepsită cu moartea” (Hawitt).[1]

[1] Frazer, l. c., vol. I, p. 54.

b) Fiindcă aceleași pedepse sunt aplicate și în cazul aventurilor amoroase pasagere, care nu sunt urmate de procreere, este foarte puțin probabil ca interdicțiile să fie dictate de rațiuni de ordin practic.

c) Totemul fiind ereditar și nesuferind nicio modificare în cazul căsătoriei, este ușor să ne dăm seama de consecințele acestei prohibiții în cazurile de ereditate maternă. Dacă bărbatul, de pildă, face parte dintr-un clan ce are ca totem cangurul, iar soția are drept totem strutul, copiii, indiferent că sunt de sex feminin sau masculin, vor fi toți copii-struț. Un copil reieșit din această căsătorie va fi deci pus în imposibilitatea de a avea raporturi incestuoase cu mama și sora lui, struț ca și el.[1]

d) Este suficient să fim un pic mai atenți ca să ne dăm seama că exogamia care face parte din sistemul totemic are și alte consecințe, urmărind și alte scopuri decât simpla prohibire a incestului cu mama și cu sora. Exogamia are menirea de a-i interzice bărbatului uniunea sexuală cu indiferent care altă femeie din grupul său, adică și cu un număr de femei de care nu-l apropie nicio legătură de sânge, femei care sunt totuși considerate a fi consangvinele sale. Justificarea psihologică a acestei restricții, care depășește în amploare orice i-ar putea fi comparabil la popoarele civilizate, nu este evidentă la o primă abordare. Se poate înțelege doar că, în această prohibire, rolul totemului (animal), în calitate de strămoș al grupului, este luat cât se poate de în serios. Toți cei care își au

---

[1] Această prohibiție nu îl împiedică totuși pe tată, care este cangur, să aibă raporturi incestuoase cu fiicele sale, care sunt struț. În transmiterea pe linie paternă a totemului, tatăl și copiii vor fi cangur, tatăl neputând, în acest caz, să aibă raporturi incestuoase cu fiicele sale, dar fiul putând avea raporturi incestuoase cu mama sa. Aceste consecințe ale interdicțiilor totemice demonstrează că ereditatea maternă este mult mai veche decât cea paternă, căci avem mai mult decât un motiv să admitem faptul că prohibițiile vizează mai ales impulsiile incestuoase ale fiului.

descendența în același totem sunt consangvini, formează o familie, în cadrul căreia gradele de înrudire, chiar și cele mai îndepărtate, sunt considerate un impediment absolut al acuplării sexuale.

De aceea sălbaticii par a fi obsedați de o frică excesivă față de incest și manifestă o foarte mare sensibilitate pentru raporturile incestuoase, teamă și posibilitate legate de o particularitate pe care noi o înțelegem prost și care face ca înrudirea de sânge să fie înlocuită de înrudirea totemică. Nu trebuie însă să exagerăm prea tare cu opoziția între cele două tipuri de înrudire și trebuie să avem foarte clar în minte faptul că, în cazul interdicțiilor totemice, incestul real nu constituie decât un caz special.

Dar cum a fost înlocuită familia reală de grupul totemic? Aici avem de-a face cu o enigmă căreia nu îi vom putea dezlega misterul dacă nu vom înțelege bine natura totemului. Putem presupune, desigur, că substituirea legăturilor de familie cu cele totemice era singura cale posibilă a prohibirii incestului, pentru că, acordându-i individului libertăți sexuale care depășesc limitele relațiilor conjugale, exista riscul violării legăturilor consangvine, ajungându-se chiar până la practicarea repetată a incestului. La acest lucru putem însă obiecta că obiceiurile australienilor implică anumite condiții sociale și circumstanțe solemne în care dreptul exclusiv al unui bărbat asupra femeii sale, considerate ca soață legitimă, este nerecunoscut.

Limbajul acestor triburi australiene[1] prezintă o particularitate care se află cu siguranță în legătură cu acest fapt. Denumirile de rudenie de care se folosesc aceștia se referă la relațiile nu dintre doi indivizi, ci dintre un individ și un grup; conform lui M. L. H. Morgan, aceste denumiri formează un sistem „clasificator". Lucrul acesta vrea să spună că un bărbat îi spune *tată* nu numai celui care l-a conceput, ci oricărui alt bărbat care, după obiceiul tribului, ar

[1] Ca și în cazul majorității populațiilor totemice.

fi putut s-o ia în căsătorie pe maică-sa și să-i devină tată; la fel, îi spune *mamă* oricărei femei care, fără a încălca obiceiurile tribului, i-ar fi putut deveni mamă; îi denumește cu apelativul *frați* și *surori* nu numai pe copiii adevăraților săi părinți, ci și pe copiii tuturor persoanelor care i-ar fi putut fi părinți etc.

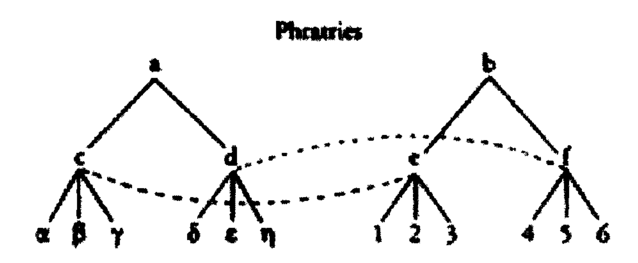
Denumirile de rudenie pe care doi aborigeni australieni și le acordă reciproc nu desemnează cu necesitate o înrudire de sânge, cum se întâmplă în cazul limbajului nostru; desemnează mai puțin raporturile fizice, cât raporturile sociale. Un caz similar acestui sistem clasificator este cel al copiilor mici din cultura noastră, care sunt îndemnați să se adreseze cu „nene" sau „tanti" tuturor prietenilor părinților lor; noi mai folosim aceste desemnări în sens figurat, atunci când vorbim despre „frați întru Apollo", de „surorile lui Christos" etc. Explicația acestor expresii care nouă ne par a fi atât de bizare se degajă cu ușurință dacă le considerăm a fi rămășițe și trăsături ale acelei instituții pe care reverendul L. Fison a denumit-o „căsătorie colectivă", în virtutea căreia un anume număr de bărbați exercitau drepturi conjugale asupra unui anume număr de femei. Copiii născuți din această „căsătorie colectivă" erau considerați în mod natural ca fiind frați și surori, cu toate că se prea poate ca nu toți să fi avut aceeași mamă, și îi considerau pe toți bărbații din acel grup ca fiind tații lor. Cu toate că unii autori, ca Westermarck, de exemplu, în a sa *Istorie a căsătoriei*[1], refuză să admită consecințele pe care alții le-au tras din denumirile care desemnează relațiile de rudenie în cadrul grupului, autorii care s-au aplecat mai mult asupra studierii aborigenilor australieni sunt unanimi în a vedea în denumirile de rudenie reminiscențe ale epocii în care „căsătoria colectivă" era în vigoare.

În opinia autorilor Spencer și Gillen[2], ar mai supraviețui încă și astăzi o anumită formă de căsătorie colectivă la triburile Urabunna

[1] *Geschichte der menschlichen Ehe*, ediția a 2-a, 1902.
[2] *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899.

și Dieri. Căsătoria colectivă a precedat deci la aceste populații căsătoria individuală și nu a dispărut fără a lăsa urme în limbaj și obiceiuri. Dacă punem în locul căsătoriei individuale existența prealabilă a unei căsătorii colective, atunci, rigoarea în aparență excesivă, a prohibirii incestului la aceste populații devine ușor de înţeles..Exogamia totemică, prohibirea raporturilor sexuale între membrii aceluiași clan, apare ca fiind modalitatea cea mai curată de a împiedica incestul în cadrul grupului, modalitate impusă și adoptată în acele vremuri de demult, care a supraviețuit multă vreme motivațiilor inițiale pentru care a fost creată.

Dacă este să admitem că am înţeles raţiunile restricțiilor matrimoniale care există la aborigenii din Australia, trebuie totuși să știm că condiţiile reale prezintă o complexitate mult mai mare, la o primă vedere inextricabilă. Nu există decât puţine triburi australiene care să cunoască altă interdicţie decât cea determinată de limitele totemice. Cea mai mare parte a acestor triburi sunt organizate în așa fel încât ele se împart mai întâi în două secțiuni pe care le vom denumi *clase matrimoniale* (*fratriile* autorilor englezi). Fiecare dintre aceste clase este exogamică și este alcătuită dintr-un anumit număr de grupuri totemice. În general, fiecare clasă se subdivide în două subclase (subfratrii), întreg tribul compunându-se astfel din patru subclase; rezultă deci că subclasele ocupă un loc intermediar între fratrii și grupurile totemice. O schemă tipică, realizată adeseori, a organizării structurale a unui trib australian ar putea fi reprezentată astfel:



Cele douăsprezece grupuri totemice sunt reunite în patru subclase și două clase. Toate subdiviziunile sunt exogamice[1]. Subclasa c formează o unitate exogamică împreună cu subclasa e, subclasa d cu subclasa f. Rezultatul obținut prin aceste instituționalizări cât și tendința lor nu sunt în consecință echivoce: ele servesc pentru introducerea unei noi limitări a alegerii matrimoniale și a libertății sexuale. Dacă nu ar fi existat decât cele douăsprezece grupuri totemice, fiecare membru al unui grup (presupunând că fiecare grup se compune din același număr de indivizi) ar putea alege între unsprezece din douăsprezece femei ale tribului. Existența a două fratrii limitează numărul femeilor la care să se poată referi alegerea fiecăruia, la șase din douăsprezece, adică la jumătate. Un bărbat aparținând totemului nu putea lua în căsătorie decât o femeie care face parte din grupurile 1-6. Introducerea celor două subclase coboară ștacheta alegerii, limitând-o la trei femei din douăsprezece, adică un sfert din total; un bărbat care are un anumit totem nu își poate alege soția decât dintre cele care au totemul 4, 5, 6.

Relațiile istorice existente între clasele matrimoniale, în care anumite triburi numără opt asemenea clase, și grupurile totemice nu sunt încă elucidate. Putem observa doar că aceste instituții urmăresc același scop ca exogamia totemică și caută chiar să meargă dincolo de el. Dar, în vreme ce exogamia totemică prezintă toate aparențele unei instituții sacre, născute nu se știe cum, deci aparențe ale unei cutume, tradiții, instituția complicată a claselor matrimoniale, cu subdiviziunile și condiționările ei, pare a fi produsul unei legislații conștiente și intenționale care și-a propus să întărească regula interdicției incestului, probabil din cauză că influența totemică începuse să slăbească. Și, în vreme ce sistemul totemic formează, după cum știm, fundamentul tuturor celorlalte obligații sociale și restricții morale ale tribului, rolul fratriei se

[1] Numărul totemului este ales arbitrar.

mărginește, în general, la singura reglementare a alegerii matrimoniale. De-a lungul dezvoltării ulterioare a sistemului claselor matrimoniale, a apărut tendința de a extinde interdicția contra incestului natural și a celui de grup la căsătoriile între rude din grupuri mai îndepărtate; la fel a procedat de altfel și biserica catolică, atunci când a extins interdicția căsătoriilor dintre frate și soră la prohibirea mariajelor între veri și verișoare și, pentru a-și justifica actele, a inventat gradele de înrudire spirituală.[1]

Nu avem niciun interes să ne amestecăm în discuțiile complicate și incerte care au avut loc în ceea ce privește originea și semnificația claselor matrimoniale și a raporturilor lor cu totemul. Ne este suficient să observăm cu câtă grijă aborigenii australieni și alte popoare sălbatice veghează la respectarea interdicției incestului.[2] Putem chiar spune că acești sălbatici sunt mult mai scrupuloși sub acest aspect decât noi. Este posibil ca tocmai din cauza faptului că pot fi mai expuși tentațiilor să aibă nevoie de o protecție eficientă contra acestora.

Dar fobia incestului ce caracterizează aceste popoare nu s-a oprit numai la crearea acelor instituționalizări despre care am vorbit și care ni se par în principal îndreptate contra incestului de grup. Trebuie să adăugăm la acestea o întreagă serie de „cutume" care, destinate fiind a împiedica raporturile sexuale între rudele apropiate, sunt respectate cu o rigoare religioasă. Scopul urmărit de aceste cutume nu lasă loc îndoielii, autorii englezi desemnându-l sub numele de *avoidances* (ceea ce trebuie să fie evitat). Aceste cutume sunt răspândite și dincolo de teritoriul popoarelor totemice australiene. Le vom oferi cititorilor câteva exemple din numeroasele documente pe care le avem despre acest subiect.

---

[1] Articolul „Totemism" în *Encyclopedia Britannica*, ediția a 11-a, 1911 (A. Lang).

[2] Storfer a atras atenția în mod deosebit asupra acestui aspect într-un studiu recent: *Zur Sonderstellunq des Vatermordes* („Schriften zur angewandten Seelenkunde", 12 sept. 1911, Viena).

În Melanezia, aceste prohibiţii restrictive vizează raporturile dintre fiu și mama și surorile sale. Astfel se face că în Lepers Island, una dintre insulele din Noile Hebride, băiatul, atunci când a împlinit o anumită vârstă, părăseşte acoperișul matern și merge într-o locuință comună, un soi de club, unde va dormi și va lua masa. El încă are voie să revină la locuința sa, pentru a cere hrana, dar, dacă se întâmplă ca sora lui să fie prezentă, băiatul trebuie să plece fără să mănânce; dacă niciuna dintre surori nu e pe acolo, poate să ia masa, așezat în apropierea ușii. Dacă, în afara casei, se întâmplă ca un frate să se întâlnească cu sora lui, aceasta trebuie să fugă sau să se ascundă. Atunci când băiatul recunoaște pe nisip urmele pașilor uneia dintre surorile sale, el nu trebuie să se ia după aceste urme. Aceeași interdicţie este valabilă și pentru surorile băiatului. Băiatul nu mai are voie nici măcar să pronunțe numele surorii lui și trebuie să se ferească să pronunțe vreun cuvânt din limba curentă care ar putea face parte din numele surorii sale. Această interdicție care intră în vigoare odată cu ceremonialul pubertății trebuie respectată pe durata întregii vieţi.

Îndepărtarea dintre o mamă și fiul său crește odată cu trecerea anilor, rezerva observată în cazul mamei fiind mai mare decât cea impusă fiului. Atunci când mama îi aduce ceva de mâncare fiului, ea nu are voie să-i înmâneze direct alimentele, ci le pune în fața lui; ea nu îi mai vorbește de acum înainte familiar, ci îi spune „dumneavoastră" în loc de „tu" (este vorba, bineînțeles, de cuvintele corespondente în limba noastră). Aceleași obiceiuri sunt în vigoare în Noua Caledonie: atunci când un frate se întâlnește cu o soră, aceasta se ascunde în tufișuri, iar băiatul trece fără a se întoarce spre ea[1].

În insulița Gazelelor din Noua Bretanie, o soră, odată măritată, nu mai are voie să vorbească cu fratele ei; în loc să-i pronunțe numele,

[1] R. H. Codrington, *The Melanesians*, în Frazer, *Totemism and Exogamy*, vol. I, p. 77.

trebuie să-l denumească printr-o perifrază.[1] În Noul Mecklenburg se aplică aceeași interdicție, nu numai fratelui și surorii, ci și vărului și verișoarei. Aceștia nu au voie nici să se apropie unii de ceilalți, nici să-și dea mâna, nici să-și facă unul altuia cadouri; atunci când doresc să-și vorbească, trebuie să o facă la o distanță de câțiva pași. Incestul dintre frate și soră este pedepsit cu spânzurătoarea.[2]

În insulele Fiji, aceste interdicții sunt cât se poate de riguroase și se aplică nu doar rudelor de sânge, dar și fraților și surorilor de grup. De aceea, ni se pare uluitor să auzim că acești sălbatici ar cunoaște ritualul orgiilor sacre în cursul cărora se comit acuplările sexuale cele mai pedepsite de interdicție. Dar, în loc să găsim surprinzătoare această contradicție, o putem, de asemenea, folosi pentru tema însăși a prohibiției.[3]

La triburile Batta din Sumatra, interdicțiile se extind la toate gradele de rudenie mai apropiate. De pildă, ar fi total inoportun dacă un frate Batta și-ar însoți sora la o adunare. Un frate Batta nu se simte în largul său în compania surorii, chiar și în prezența altor persoane. Atunci când un frate intră în casă, sora sau surorile preferă să se retragă. La fel, un tată nu va rămâne niciodată între patru ochi cu fiica sa sau o mamă cu fiul ei. Misionarul olandez care ne-a relatat aceste obiceiuri a adăugat că, din nefericire, el le găsește a fi justificate. Se pare că la această populație, un tête-à-tête între un bărbat și o femeie sfârșește inevitabil cu o tăvăleală; fiindcă indigenii știu că se pot aștepta la cele mai aspre pedepse și mai grave consecințe, dacă se fac vinovați de relații sexuale între rude apropiate, este cât se poate de firesc atunci să se păzească prin interdicții de orice tentații posibile.[4]

---

[1] Frazer, l. c., p. 124, după Kleintitchen: Die *Küsten-Bewohner der Gazellen-Halbinsel.*

[2] Frazer, l. c., II, p. 131, după P.-G. Peckel, în *Anthropos*, 1901.

[3] Frazer, l. c., II, p. 141, după reverendul L. Fison.

[4] Frazer, l. c., II, p. 189.

La indigenii Barongo, din golful Delagoa, în Africa, există precauții cât se poate de severe care îi sunt impuse bărbatului în ceea ce o privește pe cumnata sa, adică soția fratelui său. Atunci când un bărbat întâlnește pe undeva o cumnată, considerată a fi o ființă periculoasă, el o evită cu mare grijă. Nu îndrăznește să mănânce din aceeași farfurie cu ea, nu îi vorbește decât cu mare șovăială, nu se apropie de coliba ei și o salută cu o voce abia perceptibilă.[1] La Akamba (sau Wakamba) din estul Africii, există o interdicție pe care o vom întâlni frecvent. În perioada dintre pubertate și căsătorie, o adolescentă trebuie să-l evite cu îndârjire pe tatăl ei. Ea trebuie să se ascundă atunci când îl întâlnește pe stradă, trebuie să evite să se așeze alături de el, iar acest *modus vivendi* se prelungește până își pune pirostriile. În ziua în care s-a măritat, relațiile dintre ea și tatăl ei devin mai detașate[2].

Interdicția cea mai răspândită, mai severă și mai interesantă, chiar și pentru popoarele civilizate, este cea care stabilește relațiile dintre ginere și soacră. Ea există la toate popoarele australiene, dar o întâlnim și la populațiile melaneziene, polineziene, la negrii din Africa și oriunde s-au păstrat reminiscențe ale totemismului și înrudirii grupului și poate că vom întâlni această interdicție și în alte părți. La unele dintre aceste populații vom găsi și interdicții similare în ceea ce privește relațiile întâmplătoare dintre o noră și socrul ei, dar aceste interdicții sunt mai puțin frecvente și serioase decât interdicțiile în cadrul relațiilor dintre ginere și soacră. În anumite cazuri izolate, există o recomandare de a-i evita pe cei doi socri sau soacre. Fiindcă, în ceea ce privește interdicția în relația ginere-soacră, amănuntele ne interesează mai puțin decât semnificația prohibiției, mă voi mărgini să dau doar câteva exemple.

În insulele Banko, aceste prohibiții sunt foarte severe și aplicate cu o rigoare nemaiîntâlnită. Un ginere și o soacră trebuie să

[1] Frazer, l. c., II, p. 388, după Junod.
[2] Frazer, l. c., II, p. 424.

evite a se afla unul în proximitatea celuilalt. Dacă, din întâmplare, ei se întâlnesc pe un drum, soacra trebuie să se îndepărteze de marginea drumului și să stea cu spatele până când ginerele a depășit-o sau invers. La Vanna Lava (Port Patterson), un ginere nu va pune piciorul pe plajă după trecerea soacrei pe acolo, înainte ca mareea să mături urmele pașilor ei de pe nisip.

Ginerele și soacra pot să-și vorbească doar de la distanță și este de la sine înțeles că ei nu trebuie să-și pronunțe numele.[1] În insulele Solomon, bărbatul, odată căsătorit, nu trebuie să-și mai vadă soacra sau să-i vorbească. Atunci când o întâlnește întâmplător, trebuie să se poarte ca și cum nu o cunoaște și să o ia la fugă de îndată, pentru a se ascunde.[2] La zuluși, tradiția cere ca bărbatului căsătorit să-i fie rușine de soacra lui și să facă tot posibilul pentru a fugi din preajma ei. El nu va intra niciodată în colibă dacă știe că ea este înăuntru și, dacă se întâlnesc întâmplător, și unul, și celălalt se ascund după vreun tufiș, bărbatul punându-și scutul în dreptul feței. Atunci când nu se pot totuși evita, femeia, pentru a se conforma tradiției, își pune în dreptul capului un smoc de ierburi. Relațiile dintre ei sunt asigurate de o terță persoană sau își vorbesc strigându-se, de la depărtare, în timp ce sunt separați de vreun obstacol natural. Niciunul dintre ei nu trebuie să pronunțe numele celuilalt.[3] La Basoga, un trib negroid care trăiește în ținutul izvoarelor Nilului, un ginere nu-i poate vorbi soacrei decât atunci când ea se află într-o altă cameră a casei și nu o poate vedea. De altfel, acest trib are în așa măsură frică de incest, încât îl pedepsește chiar și în cazul animalelor domestice[4].

Dacă intențiile și semnificațiile altor prohibiții care se referă la raporturile dintre rude nu ridică nici cel mai mic semn de între-

---

[1] Frazer, l. c., II, p. 76.

[2] Frazer, l. c., II, p. 117, după C. Ribbe: *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomon-inseln* (1905).

[3] Frazer, l. c., II, p. 385.

[4] Frazer, l. c., p. 461.

bare, aceste prohibiții fiind interpretate de toți observatorii ca fiind măsuri de apărare contra incestului, nu la fel stau lucrurile în cazul interdicţiilor din relaţia cu soacra, unii cercetători acordând o interpretare diferită acestei prohibiții. Nu fără o anumită rațiune, aceştia au găsit că este ceva bizar ca toate aceste populații să manifeste o atât de mare frică în fața eventualităţii existenţei vreunei tentaţii personificate de o femeie în vârstă care, fără a fi mama bărbatului în cauză, îl putea totuși trata ca pe fiul ei[1]. Aceeași obiecție a fost ridicată de teoria lui Fison, care a atras atenția asupra lacunelor care există în anumite sisteme de clase matrimoniale, în sensul că aceste sisteme nu fac, teoretic, imposibilă căsătoria între gineri și soacre, fiind astfel nevoie de o măsură de siguranță specială contra existenței acestei posibilități.

Sir John Lubbock, în volumul *Originea civilizațiilor*, găsește că această atitudine a soacrei față de ginere poate să-și aibă originea într-un „rapt" primitiv (*marriage by capture*).

> Atâta vreme cât răpirea femeilor se întâmpla în realitate, exasperarea rudelor trebuie să fi fost serioasă. Dar, când din această formă de căsătorie nu au mai rămas decât simbolurile, atitudinea de exasperare a rudelor a fost și ea simbolizată, iar obiceiul de care ne ocupăm acum a persistat, chiar și după ce cauza și originea inițiale au fost uitate.

Lui Crawley însă i-a fost uşor să demonstreze că acest tip de explicație nu stă în picioare, pentru că nu ține cont de observarea faptelor înselor.

E. B. Taylor crede că acest comportament al soacrei față de ginere nu este decât o formă a „nerecunoașterii" (*cutting*) acestuia din urmă de către familia soției sale. Bărbatul este considerat un străin până la nașterea primului copil. Chiar și dacă facem abstracție de faptul că prohibiția nu se ridică nici măcar în cazul nașterii

---

[1] Crawley, *The Mistic rose*, p. 105, Londra, 1902.

primului copil, interpretarea lui Tyler mai are și un alt defect: ea nu explică de ce a fost nevoie să se fixeze într-un mod anume, precis și exact, natura relațiilor dintre soacră și ginere. În consecință, interpretarea dată de Tyler lasă deoparte factorul sexual și nu ține cont de elementul sacru al fricii exprimate prin interdicția relațiilor despre care vorbim.[1] O femeie Zulu, întrebată despre motivele acestei interdicții, a dat următorul răspuns, dintr-un sentiment de delicatețe: „El (ginerele) nu trebuie să vadă sânii care au alăptat-o pe soția sa".[2]

De altfel, cunoaștem faptul că, până și la popoarele civilizate, relațiile dintre soacră și ginere reprezintă unul dintre aspectele întunecate ale organizării familiale. Desigur, nu există la popoarele de rasă albă ale Europei și Americii nicio interdicție în privința raporturilor dintre soacră/ginere, dar multe conflicte și încurcături ar fi fost evitate dacă ar fi existat interdicții de acest gen în moravuri, ca să nu mai fie nevoie astfel ca fiecare individ în parte să-și croiască propriile prohibiții, pentru uzul personal. Tot mai mulți europeni ar înțelege, ca pe un act de înaltă înțelepciune, faptul că populațiile primitive, prin interdicțiile lor, au făcut anticipat imposibilă înțelegerea între aceste două persoane înrudite astfel. Este aproape sigur că există, în cazul situației psihologice a ginerelui și a soacrei, un *ceva* anume care favorizează ostilitatea dintre ei și le face dificil traiul în comun. Faptul că la popoarele civilizate raportul dintre ginere și soacră constituie în general subiectul preferat al batjocurilor și bancurilor, ar fi o dovadă că există în relațiile afective dintre acești protagoniști elemente certe de conflict. În opinia mea, este vorba aici despre relații „ambivalente", alcătuite deopotrivă din sentimente de afecțiune și de ostilitate.

Unele dintre aceste sentimente sunt ușor de explicat în ceea ce o privește pe mama-soacră, și anume regretul despărțirii de

[1] Crawley, l. c., p. 401.
[2] Crawley, l. c., p. 401, după Leslie: *Among the Zulus and Amatongas.*

fiica sa, neîncrederea față de străinul căruia i-a fost oferită, cât și tendința de a-și impune autoritatea, așa cum a făcut-o în propria casă. Din partea ginerelui, aici avem de-a face cu decizia de a nu se supune niciunei voințe străine, gelozia față de persoanele care, înaintea lui, s-au bucurat de tandrețea soției lui și, *last but not least*, dorința de a nu-și tulbura iluzia care îl face să acorde o valoare exagerată calităților soției sale. În cea mai mare parte a cazurilor, tocmai soacra este cea care îi spulberă această iluzie, căci, amintindu-i mereu de soția sa prin numeroasele trăsături pe care le are în comun cu ea, soacrei îi lipsesc totuși frumusețea, tinerețea și prospețimea sufletească pe care ginerele le apreciază la fiică, adică la soția sa.

Cunoașterea sentimentelor ascunse, pe care o datorăm examinării psihanalitice a bărbaților, ne permite să adăugăm și alte motive celor pe care le-am enumerat. Dacă nevoile psiho-sexuale ale femeii își găsesc împlinirea prin căsătorie și în viața de familie, ea nu este mai puțin amenințată de pericolul unei insatisfacții provenind din încetarea prematură a relațiilor conjugale și din vidul afectiv care ar putea rezulta din aceasta. Mama care îmbătrânește depășește acest pericol prin identificarea cu copiii ei, prin faptul că ia parte în mod activ la viața lor afectivă. Se spune că părinții întineresc pe lângă copiii lor; avem de-a face aici cu un prețios avantaj pe care părinții îl datorează copiilor. Femeia sterilă se găsește astfel în postura de a fi lipsită de una dintre cele mai mari consolări și compensații pentru privațiunile cu care trebuie să se resemneze în viața conjugală.

Această identificare cu fiica merge, în cazul unor mame, până la a împărtăși cu fiica dragostea pe care aceasta o are pentru soțul ei, ceea ce, în unele cazuri mai speciale, duce la forme grave de nevroză, în urma unei violente rezistențe psihice pe care mama o opune acestui sentiment. Totuși, s-a observat adeseori, în cazul soacrei, existența unui sentiment de iubire față de ginere, sen-

timent care, fie sub forma lui reală, fie sub forma unei tendințe opuse, participă la lupta dusă între diferitele forțe psihice ale soacrei. Se întâmplă frecvent ca elementul de ură, de sadism, pe care ea îl manifestă cu privire la ginere, să se datoreze tocmai faptului că ea dorește să-și reprime în ființa ei un sentiment de tandrețe condamnabilă.

La bărbat, atitudinea față de mama-soacră se complică prin sentimente asemănătoare, dar provenind din alte surse. Alegerea pe care el a făcut-o l-a condus, de la imaginea pe care o avea despre propria mamă și poate despre sora sa, la subiectul actual: soacra. Alungându-și din minte orice gând și intenție incestuoase, el își transferă dragostea și preferințele de la cele două persoane scumpe din copilăria sa (mama și sora) la o persoană străină, construită mintal după imaginea mamei și surorii proprii. Soacra este cea care va lua acum locul propriei mame și surori; bărbatul simte cum se naște și dezvoltă în el tendința de a replonja în vremea primelor alegeri amoroase; dar totul în ființa lui se opune acestei tendințe. Oroarea pe care o are pentru incest îi cere ca el să nu se gândească la povestea alegerii sale amoroase; existența reală și actuală a soacrei, pe care nu a cunoscut-o din fragedă pruncie și căreia, deci, nu i-a păstrat imaginea în inconștient, îi face rezistența la tentații mult mai ușoară. O anumită nuanță de iritare și de ură pe care o putem discerne în complexitatea sentimentelor sale ne permite să presupunem că soacra reprezintă totuși o tentație incestuoasă pentru ginere; și, pe de altă parte, se întâmplă adesea ca un bărbat să se îndrăgostească de viitoarea sa soacră, înainte de a-și transfera acest sentiment către fiica ei.

Nimic nu ne împiedică, după părerea mea, să admitem că acesta a fost actul incestuos care a motivat la sălbatici prohibițiile ce se referă la relațiile între ginere și soacră. De aceea, în privința acestei prohibiții atât de respectate de popoarele primitive, vom prefera mai degrabă opinia lui Fison, care nu vede în prescripți-

ile despre care am discutat decât o protecție contra unui posibil incest. Putem afirma că acesta este și motivul pentru instaurarea celorlalte prohibiții care au legătură cu relațiile dintre rudele de sânge sau rudele prin alianță. Nu ar mai fi decât singura diferență că, în primul caz, incestul fiind direct (tată-fiică, mamă-fiu), intenția interdicției ar putea fi conștientă, în timp ce în al doilea caz, care se referă la relațiile dintre ginere-soacră, incestul nu ar fi decât o tentație imaginară, cu faze intermediare inconștiente.

În tot ce-am spus până acum nu am avut încă ocazia să arătăm în ce fel metoda psihanalitică modifică modul nostru de a privi evenimentele care au afectat psihologia populațiilor; fobia incestului, care există la sălbatici, este cunoscută ca atare de multă vreme și nu are nevoie de interpretare ulterioară. Tot ce putem adăuga acestei concepții este faptul că teama de incest constituie o trăsătură esențialmente infantilă și se acordă într-un mod surprinzător cu ceea ce știm noi despre psihoza nevrozelor.

Psihanaliza ne-a demonstrat că primul subiect spre care se îndreaptă opțiunea sexuală a băiatului este de natură incestuoasă, condamnabilă, căci acest subiect este reprezentat de mamă sau de soră; de asemenea, psihanaliza ne-a mai arătat și calea pe care băiatul o urmează, pe măsură ce crește, pentru a se sustrage atracției incestului. Or, în cazul nevroticului, vom regăsi adeseori reminiscențe de infantilism psihic, fie din cauză că nu a fost capabil să-și reprime condiționările infantile ale psiho-sexualității, fie pentru motivul că s-a reîntors la acestea (oprirea dezvoltării personalității sau regresiune). De aceea fixațiile incestuoase ale libidoului joacă din nou sau joacă încă rolul principal în viața sa psihică inconștientă. Suntem astfel nevoiți să vedem în atitudinea incestuoasă față de părinți complexul central al nevrozei.

Această interpretare a rolului incestului în nevroză se lovește firesc de neîncrederea generală a bărbaților adulți și normali; aceeași finalitate a „neprimirii unui răspuns” va fi, de pildă, opusă

ideilor lui Otto Rank, care a demonstrat pe scară largă rolul pe care incestul îl joacă în creațiile poetice, dar și bogăția de material, cu numeroase variante și deformări, oferit de tema incestului în poezie. Suntem obligați să admitem că această rezistență survine îndeosebi din profunda aversiune pe care omul o încearcă pentru dorințele sale incestuoase de altădată, dorințe complet și adânc refulate astăzi. De aceea nu este lipsit de importanță să arătăm faptul că populațiile sălbatice de astăzi încă încearcă într-un mod periculos aceste dorințe incestuoase, care se vor refula într-o zi în inconștient, fiind nevoite și obligate să se protejeze contra lor prin măsuri excesiv de riguroase.

02 TABUUL ȘI AMBIVALENȚA SENTIMENTELOR

1

Tabu este un cuvânt polinezian, a cărui traducere este foarte greu de făcut, căci nu mai posedăm astăzi noțiunea pe care o desemnează. Era un cuvânt familiar și vechilor romani: *sacer* (sfânt, sacru) era identic cu *tabuul* polinezienilor. Ἅγος al grecilor, *kodaush* al evreilor aveau același sens cu *tabuul* polinezienilor, precum și cu desemnările multor altor popoare din America, Africa (Madagascar), Asia de Nord și Centrală.

Pentru noi, tabuul prezintă două semnificații opuse: pe de o parte, cea a sacrului, a consacrării; pe de altă parte, semnificația periculosului, interzisului, a impurului, a îngrijorătorului. În Polinezia, antonimul tabuului este *noa*, adică ceea ce este obișnuit, accesibil tuturor. De aceea, tabuului i se adaugă noțiunea unei rezerve, tabuul manifestându-se esențialmente prin interdicții și restricții. Expresia noastră „teamă sacră" ar reda într-un anume fel sensul tabuului. Restricțiile de tip tabu sunt altceva decât interdicțiile pur morale sau religioase. Ele nu sunt expresia unei porunci divine, ci se recomandă prin ele însele. Ceea ce distinge interdicțiile de tip tabu de cele morale este faptul că ele nu fac parte dintr-un sistem care consideră abținerile ca fiind necesare într-un mod general și oferind rațiunile acestei necesități. Prohibițiile de tip tabu nu se întemeiază pe nicio rațiune, originea lor este necunoscută; incom-

prehensibile pentru noi, ele le apar ca fiind firești celor care trăiesc sub imperiul lor.

Wundt[1] afirmă că tabuul reprezintă cel mai vechi cod nescris al umanității. Este în general admis faptul că tabuul este mai vechi decât zeii, coborând în timp într-o epocă mult anterioară oricărei religii. Fiindcă avem nevoie de o descriere imparțială a termenului de tabu, dacă dorim să-l supunem unei examinări psihanalitice, voi oferi un fragment din articolul *Taboo*, din *Encyclopedia Britannica*[2], articol scris de antropologul Northcote W. Thomas.

> Dacă este să vorbim exact, atunci termenul *tabu* înseamnă următoarele: a) caracterul sacru (sau impur) al persoanelor și lucrurilor; b) modul de limitare care decurge din acest caracter; c) consecințele sacre (sau impure) care rezultă din violarea acestei interdicții. Contrariul (antonimul) tabuului se numește în polineziană *noa*, adică ceva comun, obișnuit. Privit dintr-un punct de vedere mult mai extins, termenul de tabu prezintă mai multe varietăți: 1) un tabu natural sau direct, care este produsul unei forțe misterioase (Mana), legate de o persoană sau de un lucru; 2) un tabu transmis sau indirect, emanând de la aceeași forță, dar care este sau: a) dobândit, sau: b) împrumutat de la un preot, de la un șef etc.; în fine, 3) un tabu intermediar între primele două, fiind compus din cei doi factori precedenți, cum ar fi, de pildă, însușirea unei femei de către un bărbat.
>
> Cuvântul tabu se mai aplică și altor limitări ritualice, dar nu trebuie să considerăm a fi tabu ceea ce ar constitui mai degrabă interdicții religioase. Scopurile respectării tabuului sunt de mai multe feluri. Tabuurile directe au drept scop: a) de a proteja persoanele eminente, cum ar fi șefii, preoții și obiectele cărora li se acordă o anumită valoare, contra oricărui prejudiciu posibil; b) de a-i proteja pe cei slabi, femeile, copiii sau chiar bărbații contra puternicei Mana (forța magică) a preoților și șefilor; c) de a elimina pericolele

[1] *Völkerpsychologie*, vol. II. *Mythus und Religion*, II, p. 308, 1906.

[2] Aici pot fi găsite, de asemenea, indicații bibliografice dintre cele mai importante.

care decurg din contactul cu cadavrele sau din ingerarea anumitor alimente etc.; d) de a preveni necazurile care s-ar putea întâmpla în cadrul unor momente importante ale vieţii: naştere, iniţierea bărbaţilor, căsătorie, funcţii sexuale etc.; e) de a proteja fiinţele umane contra puterii sau mâniei zeilor și demonilor[1]; f) de a-i proteja pe cei nou-născuţi sau pe cei mici contra diferitelor pericole posibile, din cauza dependenţei empatice cu care se află în raport cu părinţii lor, atunci când, de exemplu, aceştia din urmă comit anumite acţiuni sau mănâncă anumite alimente a căror absorbţie le-ar putea pricinui nou-născuţilor anumite semne particulare. Un alt ţel al tabuului constă în a proteja proprietatea unei persoane, uneltele sale, ogorul său etc. contra hoţilor.

În epoca primitivă, se considera că pedeapsa pentru încălcarea unui tabu se declanşează automat, în virtutea unei necesităţi interne. Tabuul încălcat se răzbună singur. Atunci când s-au format primele reprezentări ale demonilor şi divinităţilor și când au fost puse în relaţie cu tabuul, pedeapsa automată revenea în sarcina acestor forţe supranaturale. În alte cazuri, probabil în urma unei dezvoltări ulterioare a acestei noţiuni, societatea era însărcinată cu pedepsirea celui îndrăzneţ, a cărui greşeală îi punea în pericol pe semenii săi. În felul acesta umanitatea, în formele sale cele mai primitive, este dependentă de tabu.

Cel care a încălcat un tabu devine, prin acest fapt, el însuşi tabu. Unele pericole care decurg din încălcarea unui tabu pot fi prevenite cu ajutorul unor acte de penitenţă și a ceremoniilor de purificare. Înţelegem sursa tabuului într-o forţă magică specială, inerentă persoanelor și spiritelor, care se poate răspândi în toate direcţiile prin intermediul obiectelor neînsufleţite. Putem compara persoanele și lucrurile tabu cu obiectele care au primit o sarcină electrică; ele devin sediul unei forţe teribile care se propagă prin contact și a cărei degajare poate duce la consecinţe dintre cele mai dezastruoase, atunci când organismul care provoacă descărcarea este prea slab pentru a-i rezista acestei forţe.

[1] Acest rost al tabuului ar putea fi abandonat, căci nu este de sorginte primitivă.

Consecințele violării unui tabu depind deci nu numai de intensitatea forței magice, inerente obiectului tabu, dar și de intensitatea Manei, care, la cel necredincios, se opune acestei forțe. Astfel se spune, de exemplu, că există regi și preoți care sunt înzestrați cu o forță extraordinară, iar supușii lor ar fi în pericol de moarte dacă ar intra în contact imediat cu această forță; dar un intermediar, un ministru sau o altă persoană, înzestrați cu o Mana peste medie, ar putea comunica cu ei fără să fie în pericol, iar de acești intermediari se pot apropia supușii, fără să existe vreun pericol pentru ei. Tabuul transmis depinde deci, în ceea ce privește importanța lui, și de Mana persoanei din care emană; un tabu transmis de un rege sau de un preot este mult mai eficace decât cel transmis de un om obișnuit."

Tocmai această transmisibilitate a tabuului este cea care a dat naștere credinței în posibilitatea îndepărtării efectelor tabuului cu ajutorul ceremoniilor de ispășire.

Există tabuuri permanente și trecătoare. Sunt tabuuri permanente preoții și șefii, la fel ca și morții și tot ceea ce este legat de ei. Tabuurile trecătoare se leagă de anumite stări, cum ar fi menstruația și sarcina, starea războinicului înainte și după bătălie, vânătoarea și pescuitul etc. Există tabuuri generale care, la fel ca o interdicție a Bisericii, pot fi îndreptate asupra unei regiuni întinse și menținute ani de zile.

După lectura acestui articol al autorului amintit mai sus, cred că cititorii nu au aflat mai multe despre natura tabuului și despre locul său decât știau mai înainte. Lucrul acesta se datorează cu siguranță insuficientelor informații și faptului că am lăsat deoparte toate considerațiile referitoare la raporturile care există între tabu, pe de o parte, și superstiția, credința în nemurirea sufletului, în religie, pe de altă parte. Mi-e teamă însă că o expunere mai detaliată a ceea ce știm despre tabu nu ar face decât să complice

lucrurile care și așa, cititorii pot să mă creadă, sunt de o obscuritate disperantă. Este vorba în special de o serie de limitări la care aceste popoare primitive se supun; primitivii aceștia ignoră motivele raționale ale uneia sau alteia dintre interdicții și nici măcar nu le trece prin cap să le caute; ei se supun acestor interdicții ca fiind un lucru firesc și sunt convinși că o încălcare a lor ar aduce automat cea mai cruntă pedeapsă peste capetele lor. Fiecare primitiv cunoaște cazuri autentice în care o violare involuntară a unei prohibiții de acest gen a fost urmată efectiv de o pedeapsă imediată. Nefericitul inocent care, de exemplu, a mâncat din carnea unui animal prohibit, cade într-o stare profundă de depresie, așteaptă să moară și, în final, sfârșește prin a muri.

Prohibițiile se referă în cea mai mare parte la obiecte comestibile, la libertatea mișcărilor și comunicărilor. În anumite cazuri, aceste interdicții ne apar a fi raționale, având menirea de a impune anumite abstinențe și privațiuni; în alte cazuri, conținutul acestor interdicții devine absolut de neînțeles, căci se referă la un detaliu fără însemnătate și par a fi doar un soi de ceremonial. Toate aceste prohibiții par a se întemeia pe o idee conform căreia ele ar fi necesare, pentru că anumite persoane și lucruri posedă o forță periculoasă care se transmite prin contact, la fel ca o epidemie contagioasă. Cutare om sau cutare obiect posedă această forță într-un grad mai ridicat decât alți oameni sau obiecte, iar pericolul este proporțional cu diferența care există între aceste două încărcături de forță.

Aspectul cel mai bizar în toată afacerea asta este că cel care a avut nefericirea să încalce vreuna dintre aceste interdicții devine el însuși interzis, ca și cum ar fi primit în totalitate încărcătura acestei forțe misterioase. Această forță este inerentă tuturor persoanelor care prezintă ceva special în ființa lor, regilor, preoților, nou-născuților; ea este inerentă tuturor stărilor întru câtva excepționale, cum ar fi menstruația, pubertatea, nașterea; sau stărilor

misterioase cum ar fi boala, moartea, tot ce este susceptibil de a se răspândi și a fi contagios.

Sunt „tabu" toate persoanele, toate localitățile, obiectele și toate stările trecătoare care posedă această misterioasă proprietate sau sunt sursa ei. „Tabu" mai este și prohibiția motivată de această proprietate; apoi mai este „tabu", în sensul literal al cuvântului, tot ceea ce este deopotrivă sacru, depășind natura lucrurilor obișnuite, periculos, impur, misterios. Acest cuvânt și întreg sistemul pe care-l desemnează exprimă un ansamblu de fapte ale vieții psihice, al căror sens ne scapă. Ni se pare la o primă vedere că aceste fapte nu pot deveni inteligibile atâta vreme cât nu am examinat mai îndeaproape credința în spirite și în demoni, atât de caracteristică acestor culturi primitive.

Dar, de fapt, de ce ar trebui să ne intereseze această enigmă a tabuului? În opinia mea, trebuie să ne intereseze nu numai pentru faptul că orice problemă psihologică merită o soluționare, dar și din alte rațiuni. Avem ciudata impresie că tabuul sălbaticilor din Polinezia nu ne este atât de străin pe cât credeam la început; că prohibițiile, dictate de tradiție și de morală, de care ascultăm și noi, se apropie în trăsăturile lor esențiale de tabuul primitiv și că explicarea naturii proprii tabuului ar putea arunca o anumită lumină asupra originii obscure a propriului nostru „imperativ categoric". De aceea este bine să ascultăm cu o mai mare atenție și cu un interes mult mai viu ceea ce ne va spune un savant ca W. Wundt[1] despre felul cum concepe el tabuul, pe care ne promite că-l va explora până „la ultima rădăcină".[2]

Noțiunea de tabu, spune Wundt, „cuprinde toate modalitățile prin care se exprimă teama inspirată de anumite obiecte, în raport cu acțiunile care se leagă de aceste obiecte".[3] Iar mai

[1] *Volkerpsychologie*, vol. II, *Mythus und Religion*, II, p. 300 și urm.
[2] *Völkerpsychologie,* vol. II, *Mythus und Religion,* II, p. 300 și urm.
[3] L. c., p. 231.

departe afirmă: „Dacă prin tabu, în conformitate cu sensul general al cuvântului, înțelegem orice prohibiție, impusă de experiență și tradiție sau formulată în legi, de a atinge un obiect, de a lua sau de a te servi de anumite cuvinte interzise", atunci putem spune că nu există popor, nu există etapă a culturii care să nu cunoască efectele prejudiciabile care rezultă din violarea tabuului.

Wundt explică apoi de ce îi pare mai rațional să studieze natura tabuului mai degrabă după condițiile primitive de trai ale aborigenilor australieni decât după cultura superioară a popoarelor polineziene. El împarte prohibițiile de tip tabu ale australienilor în trei clase, în funcție de cum se raportează ele la animale, la oameni sau la alte obiecte. Tabuul animalier, care constă în special în interdicția de a le ucide și consuma carnea, formează nucleul totemismului[1]. Tabuul în cazul oamenilor prezintă un caracter esențialmente diferit, fiind limitat din start condițiilor excepționale din viața omului-tabu. În această perspectivă, adolescenții sunt tabu în timpul celebrării maturității lor, femeile sunt tabu în timpul menstruației și imediat după ce au rămas însărcinate; mai sunt tabu copiii nou-născuți, bolnavii și, mai ales, morții. La fel, obiectele de care un om se servește în mod constant, hainele, instrumentele și armele sale sunt în mod permanent tabu pentru toți ceilalți. Noul nume pe care un băiat îl primește în momentul inițierii sale ca bărbat constituie, în Australia, proprietatea sa cea mai personală; de asemenea, acest nume trebuie ținut secret. Tabuurile din cea de-a treia categorie, adică acelea care se raportează la copaci, plante, case, localități, sunt mult mai variabile și par a se supune doar unei singure reguli: este tabu tot ceea ce, dintr-o rațiune oarecare, inspiră teama sau îngrijorarea.

În ceea ce privește modificările pe care tabuul le-a suferit într-o cultură superioară, cum e cea a polinezienilor și a celor din arhipelagul malaiez, Wundt recunoaște singur că acestea nu

[1] Cu privire la acest subiect, vezi primul și ultimul capitol al cărții.

sunt modificări profunde. Diferențierea socială mai pronunțată a acestor populații se manifestă prin aceea că șefii, regii și preoții exercită un tabu mai eficient și suportă ei înșiși mai puternic constrângerile tabuului.

Dar izvoarele adevărate ale tabuului trebuie căutate mult mai adânc decât doar în interesele claselor privilegiate: „tabuul provine din aceeași sursă ca instinctele cele mai primitive și mai durabile ale omului, din teama față de acțiunea forțelor demonice".[1] „La bază stând doar frica primitivă, devenită obiectivă, față de puterile demonice, presupus a fi ascunse în obiectul tabu, tabuul interzice provocarea acestei forțe și poruncește ca, ori de câte ori s-a încălcat interdicția, conștient sau nu, să fie îndepărtată răzbunarea demonului."

Încet-încet, tabuul devine o putere independentă, distinctă, a demonismului. Devine o constrângere impusă de tradiție și de cutumă și, în ultimul rând, de către lege. „Dar comandamentul care se ascunde, inexprimat, îndărătul interdicțiilor-tabu variind de la o localitate la alta și de la o epocă la alta, era la început acesta: evitarea furiei demonilor".

Wundt ne spune deci că tabuul reprezintă o expresie și o consecință a credinței popoarelor primitive în puterile demonice. Ulterior, tabuul s-ar fi desprins de această rădăcină și nu ar mai fi rămas o forță decât în virtutea unui soi de inerție psihică; astfel, tabuul ar fi chiar rădăcina propriilor prescripții morale și propriilor legi. Cu toate că prima dintre aceste afirmații nu e de natură să ridice obiecții, nu cred că voi intra în dezacord cu un prea mare număr de cititori dacă voi declara aici că explicația oferită de Wundt m-a dezamăgit. A explica în asemenea manieră tabuul nu înseamnă deloc a coborî la sursa primordială a reprezentărilor de tip tabu și a demonstra apoi rădăcinile ulterioare. Nici angoasa, nici demonii nu pot fi considerați în psihologie ca fiind cauze pri-

---

[1] L. c., p. 307.

mordiale. Trebuie să săpăm și mai adânc. Așa ar fi stat lucrurile dacă demonii ar fi avut o existență reală, dar noi știm astăzi că, la fel ca și zeii, demonii sunt o creație a capacităților psihice ale omului, de aceea trebuie cunoscute proveniența și substanța din care sunt alcătuite.

Asupra dublei semnificații a tabuului, Wundt exprimă idei interesante, dar care lasă de dorit din punctul de vedere al limpezimii. Wundt crede că în etapa primitivă a tabuului nu există încă separație între sacru și profan. De aceea noțiunile respective există la el cu semnificația pe care nu au putut s-o îmbrace decât mai târziu, în urma opoziției care s-a format între ele. Omul, animalul, localitatea aflate sub incidența tabuului sunt demoniace, dar nu sacre, și nu sunt, în consecință, încă impure, profane, în sensul cel mai tardiv al acestui cuvânt. Cu această semnificație intermediară, mă refer la cea a demoniacului, a ceea ce nu trebuie atins, trebuie reprezentat tabuul, întrucât aduce la suprafață un caracter care va fi întotdeauna comun atât sacrului, cât și profanului: teama de contact. Dar acest caracter demonstrează în egală măsură că exista la început, între cele două domenii, cel al sacrului și profanului, o concordanță care mergea până la fuziune și că doar mult mai târziu, sub acțiunea noilor condiții, s-a operat această diferențiere care a creat o opoziție între cele două domenii.

Credința inerentă tabuului primitiv în existența unei puteri demonice ascunse în obiect și care se poate răzbuna, la contactul sau folosirea interzise, prin vrăjirea celui vinovat nu este de fapt decât o frică obiectivă. Această frică obiectivă, în acea epocă, nu suferise încă dedublarea, care se va produce într-o etapă ulterioară mai avansată, în venerație și execrație.[1]

Dar cum s-a produs această dedublare? S-a produs în paralel cu succesiunea a două faze mitologice, din care prima, în loc să dispară complet atunci când a doua s-a împlinit, a persistat sub

---

[1] L. c., p. 313.

o formă căreia i s-a acordat de atunci înainte o valoare inferioară, din ce în ce mai acoperită de dispreț. În mitologie, se observă frecvent acest fapt, și anume că o fază antecedentă, fiind depășită și refulată de către o fază superioară, se menține alături de ea sub o formă ștearsă și diminuată, în așa fel încât obiectul venerației se transformă în obiectul repulsiei.

Celelalte considerații ale lui Wundt au legătură cu raporturile între reprezentările-tabu, pe de o parte, și purificarea și sacrificiul, pe de altă parte.

2

Cel care va aborda problema tabuului, înarmat cu mijloacele psihanalizei, adică cu datele furnizate de examenul părții inconștiente a vieții noastre psihice, își va da seama, după un scurt proces reflexiv, că fenomenul în cauză nu îi este necunoscut. Acesta știe chiar el persoane care și-au inventat singure prohibiții individuale de tip tabu, pe care le respectă la fel de riguros precum sălbaticul ascultă de interdicțiile tradiționale din tribul sau societatea în care trăiește. Dacă psihanalistul nostru nu ar fi fost obișnuit să le includă pe aceste persoane în categoria pacienților atinși de o nevroză obsesională, ar găsi atunci că denumirea „boala tabuului" ar fi foarte potrivită pentru a le caracteriza simptomele. Cercetările psihanalitice l-au învățat atâtea despre această maladie obsesională, despre etiologia clinică și despre elementele esențiale ale mecanismului psihologic al acestei boli, încât nu va putea rezista tentației de a aplica fenomenelor corespondente ale psihologiei colective datele pe care le-a dobândit în domeniul psihanalizei.

Există totuși o rezervă pe care o putem formula cu privire la această tentativă. Analogia între tabu și nevroza obsesională poate fi pur exterioară, fără să se refere la manifestările simpto-

matice, fără a se extinde asupra naturii acestor manifestări. Naturii îi place să se folosească de aceleași substanțe pentru a realiza cele mai diferite combinații chimice, fie că este vorba despre un banc de corali sau de plante, despre cristale sau despre anumite zăcăminte chimice. Ar însemna să privim prea grăbiți lucrurile și să nu fim prea eficienți, dacă am extrage din această analogie a condițiilor mecanice o afinitate de natură. Deci, ținând cont de această rezervă pe care tocmai am formulat-o, nu trebuie totuși să renunțăm la comparația pe care am sugerat-o, aceea dintre tabu și nevroza obsesională.

Prima asemănare, și cea mai frapantă, între prohibițiile obsesionale (la cei nervoși) și tabu constă în faptul că aceste prohibiții sunt la fel de puțin motivate ca și tabuul și au origini la fel de enigmatice. Aceste prohibiții au apărut la suprafață într-o bună zi și de atunci individul este obligat să sufere constrângerea lor, în virtutea unei angoase irezistibile. O amenințare exterioară cu pedeapsa este superfluă, căci subiectul în cauză posedă el însuși certitudinea interioară (conștiința) că violarea prohibiției va fi urmată de o nenorocire inevitabilă. Tot ceea ce obsedații sunt capabili să spună este faptul că ei au un presentiment nedefinit că o violare a tabuului ar constitui o cauză pentru un grav prejudiciu adus unei persoane din anturajul lor. Obsedații sunt incapabili să spună care ar fi natura acestui prejudiciu, iar informațiile cele mai vagi nu ar putea fi obținute decât mult mai târziu, în timpul acțiunilor (despre care vom vorbi mai încolo) de apărare și de ispășire, și nu față de prohibițiile propriu-zise.

Prohibiția principală, centrală a nevrozei este, ca și în cazul tabuului, cea a contactului, de unde și numele său, *delir de atingere*. Interdicția nu se referă doar la atingerea directă a corpului, ci se extinde asupra tuturor acțiunilor pe care le definim prin expresia figurată *a se pune în contact*, *a veni în contact*. Tot ceea ce orientează ideile spre ceea ce este prohibit, adică spre tot ceea ce provoacă

un contact abstract sau mintal, este prohibit, la fel ca și contactul material; vom regăsi aceeași extindere a semnificației și în cazul tabuului. Semnificația unora dintre aceste prohibiții este destul de ușor de înțeles; dimpotrivă, alte interdicții ne apar a fi stupide, absurde, de neînțeles. Acestor prohibiții le vom da numele de „ceremoniale" și credem că obiceiurile de tip tabu prezintă aceleași caracteristici.

Prohibițiile obsesionale sunt susceptibile de mari transferuri, ele utilizând toate căile posibile pentru a se extinde de la un obiect la altul într-un cadru dat și de a face noul obiect asupra căruia s-a operat transferul „imposibil", după expresia unuia dintre pacienții mei. Lumea întreagă sfârșește uneori prin a fi atinsă de imposibilitate. Pacienții obsesivi se comportă ca și cum persoanele și lucrurile „imposibile" ar fi sursele unei periculoase contagiuni, gata să se extindă prin contact cu tot ceea ce se află în vecinătate. Am văzut anterior că există în natura tabuului aceleași trăsături de contagiune și transmisibilitate. Am mai văzut că oricine a violat un tabu, atingându-se de un obiect-tabu, devine el însuși tabu și nimeni nu trebuie să mai intre în contact cu el. O să ofer două exemple de transmitere (mai degrabă de transferare) a interdicției. Unul dintre aceste exemple este împrumutat din viața băștinașilor Maori, celălalt se datorează observațiilor făcute asupra uneia dintre pacientele mele, care suferă de nevroză obsesională.

> Un șef de trib Maori nu va încerca niciodată să ințețească focul suflând el însuși în foc, căci răsuflarea-i sacră ar transfera puterea sa focului, vasului care se află pe foc, alimentelor care se prepară în vas, persoanei care va consuma aceste alimente, ceea ce va duce la moartea persoanei care va mânca din aceste alimente preparate în vasul care fierbe la focul pe care șeful l-a ințețit cu răsuflarea lui sacră și periculoasă[1].

[1] Frazer, *The golden baugh, II, Taboo and the perils of the soul*, 1911, p. 136.

În ceea ce o privește pe pacienta mea, ea cerea ca un anume obiect pe care tocmai îl cumpărase soțul ei să fie îndepărtat din casă, altfel șederea ei în acea locuință va deveni imposibilă. Ea știe, de altfel, că acel obiect a fost cumpărat, de pildă, dintr-un butic aflat pe strada Cerbilor. Or, una dintre prietenele ei, care locuiește acum într-un oraş îndepărtat și pe care o cunoscuse odinioară pe numele de fată, se numește acum doamna Cerb. Această prietenă de odinioară a devenit astăzi „imposibilă", adică tabu, iar obiectul cumpărat aici, la Viena, a devenit la fel de tabu ca și prietena cu care nu dorește să mai aibă vreo legătură.

La fel ca și interdicțiile tabu, și prohibițiile obsesionale aduc în viața pacienților privațiuni și restricții enorme; dar unele dintre aceste interdicții pot fi ridicate grație îndeplinirii anumitor acțiuni care au și ele un caracter obsesional – compulsiuni – și care fac parte, incontestabil, din categoria actelor de căință, ispăşire, apărare, purificare. Cel mai des întâlnit act obsesional de acest gen este abluțiunea (abluțiunea obsesională). La fel se întâmplă și în cazul anumitor prohibiții tabu care pot, şi ele, să fie înlocuite sau în care violarea poate fi ispășită prin „ceremonialul" lustrației.

Să rezumăm punctele și aspectele similare dintre cutumele de tip tabu și simptomele nevrozei obsesionale; acestea sunt în număr de patru: 1) absența unei motivații a interdicțiilor; 2) instaurarea interdicțiilor în virtutea unei necesități interne; 3) ușurința cu care obiectele prohibite pot fi transferate și pot crea contagiune; 4) existența unor acte și comandamente ceremoniale care decurg din aceste prohibiții.

Or, psihanaliza ne-a demonstrat istoria clinică și mecanismul psihic al cazurilor de nevroză obsesională. În ceea ce privește istoria clinică a nevrozei, iată cum se prezintă ea într-un caz tipic de *delir de atingere*: la început, în zorii copilăriei, s-a manifestat o intensă plăcere a atingerii, al cărei scop a fost mai special decât am fi tentați să credem. Acestei plăceri de a atinge i s-a opus ime-

diat o interdicție de ordin extern de a mai atinge[1]. Interdicția a fost acceptată pentru că avea sprijinul unor puternice forțe interioare[2] și s-a arătat a fi mult mai puternică decât pulsiunea care se manifesta în cadrul actului. Dar, având în vedere constituția psihică fragilă a copilului, interdicția nu a reușit să suprime în totalitate pulsiunea. Interdicția nu a reușit decât să refuleze această tendință, adică să refuleze plăcerea de a atinge și de a o trimite în inconștient. Interdicția și pulsiunea au supraviețuit deci; pulsiunea, întrucât a fost doar refulată, nu și suprimată; interdicția, pentru că fără ea pulsiunea ar fi pătruns în conștiința copilului și l-ar fi constrâns pe mai departe. A rezultat o situație fără ieșire, o fixație psihică, și tot ceea ce a urmat poate fi explicat prin conflictul dintre interdicție și instinct.

Principala trăsătură caracteristică a acestei constelații psihologice astfel fixate constă în ceea ce am putea denumi *atitudinea ambivalentă*[3] a individului cu privire la un obiect care-i aparține sau cu privire la una dintre propriile lui acțiuni. El este în continuare tentat să înfăptuiască acțiunea – atingerea –, găsind în acest lucru plăcerea supremă, dar nu o poate înfăptui fără să aibă de acum înainte oroare de acest gest. Opoziția dintre aceste două atitudini nu este ușor de atenuat, întrucât localizarea lor în cadrul vieții psihice este construită în așa fel încât o întâlnire a lor, o coliziune dintre ele este imposibilă. Interdicția este acum cât se poate de prezentă în conștiință, în vreme ce plăcerea de a atinge, care subzistă totuși în mod permanent, este acum localizată în inconștient, persoana nemaiștiind nimic despre ea. Dacă această stare psihologică nu exista, atunci o ambivalență nu ar fi putut nici să se mențină atâta vreme, nici să atragă după sine consecințele despre care tocmai am vorbit.

---

[1] Și plăcerea, și interdicția se referă la atingerea organelor genitale.

[2] În ceea ce privește relațiile cu persoanele îndrăgite de la care emana interdicția.

[3] După excelenta expresie a lui Bleuter.

În istoria clinică pe care tocmai am rezumat-o, am arătat că este un fapt esenţial ca această interdicţie să se afirme şi să se manifeste încă din zorii copilăriei; întreaga evoluţie ulterioară a nevrozei a fost determinată de mecanismul refulării, care s-a operat în această epocă a vieţii. Refularea pulsiunii fiind urmată de uitare (amnezie), motivaţia interdicţiei, interdicţie care a devenit acum conştientă, rămâne necunoscută şi toate tentativele de analiză mintală a acestei motivaţii nu pot rămâne decât sterile, în lipsa unui punct de sprijin de care să se agaţe.

Interdicţia îşi datorează forţa, caracterul obsedant, tocmai acestor raporturi care există între ea şi contrariul ei, adică dorinţei nesatisfăcute, dar disimulate; acest caracter decurge deci dintr-o necesitate interioară în care conştiinţa este incapabilă să pătrundă. Transmisibilitatea şi capacitatea de expansiune a prohibiţiei reflectă un proces pe care dorinţa inconştientă îl îndeplineşte şi care este favorizat de condiţiile psihologice ale inconştientului. Pulsiunea-dorinţă se deplasează constant pentru a scăpa de interdicţia de care este lovită şi încearcă să înlocuiască ceea ce-i este interzis cu substitute: obiecte de substituţie sau acte de substituţie. Prohibiţia se află pe urma acestor deplasări şi se fixează succesiv pe toate noile ţeluri alese de către dorinţă. La fiecare pas înainte al libidoului refulat, prohibiţia răspunde cu o nouă agravare. Neutralizarea reciprocă a acestor două forţe aflate în bătălie provoacă nevoia unei derivaţii, a unei diminuări a tensiunii existente, şi chiar prin apariţia acestei nevoi se explică motivaţia actelor obsesionale. În cazul nevrozei, aceste acte sunt compromisuri: pe de o parte, mărturii ale căinţei, eforturi de ispăşire; pe de altă parte, acte de substituţie prin care dorinţa încearcă o compensaţie în faţa a ceea ce-i este interzis. Există o lege a nevrozei ca aceste acte obsesionale să se pună din ce în ce mai mult în slujba dorinţei şi să se apropie din ce în ce mai mult de acţiunea prohibită de început.

Să încercăm acum să analizăm tabuul ca și când ar avea aceeași natură cu prohibițiile obsedante ale pacienților noștri. Trebuie să știm de la început că multe dintre prohibițiile-tabu de care ne vom ocupa sunt de natură secundară, reprezintă forme modificate, derivate și deplasate ale prohibițiilor primitive; de asemenea, va trebui să ne mulțumim cu elucidarea doar a prohibițiilor primitive care sunt cele mai importante. În plus, diferențele prea mari dintre situația sălbaticului și cea a nevrozatului ar trebui să fie pentru noi un motiv suficient de important pentru a exclude posibilitatea unei analogii complete și a unei asimilări punct cu punct între prohibiția-tabu și prohibiția obsesională.

Am putea spune din capul locului că ar fi lipsit de sens să-i întrebăm pe sălbatici asupra motivației prohibițiilor lor, asupra genezei tabuului. După cum am presupus, aceștia ar fi incapabili să ne dea informații despre acest subiect, întrucât este vorba despre o motivație „inconștientă". Or, din câte cunoaștem despre prohibițiile obsesionale, iată cum vom putea reconstitui istoria tabuului: tabuurile ar fi interdicții foarte vechi care au fost odinioară impuse din afară unei generații de oameni primitivi de către o generație anterioară. Aceste interdicții se refereau la activități care aveau o mare tendință spre a se îndeplini. Apoi interdicțiile s-au menținut din generație în generație, poate doar în virtutea tradiției, transmise de autoritatea paternă și socială. Se prea poate ca ele să fi devenit o parte „organică" a vieții psihice a generațiilor ulterioare.

Este greu de precizat, în cazul de care ne ocupăm, dacă este vorba despre un soi de „idei înnăscute" sau dacă aceste idei au contribuit singure la fixarea tabuului ori dacă a fost nevoie de ajutorul educației. Dar menținerea tabuului a avut ca efect ca dorința primitivă de a face ceea ce este tabu să persiste la aceste populații. Acestea au adoptat deci, cu privire la prohibițiile lor tabu, o atitudine ambivalentă; inconștientul lor ar fi bucuros să înfrângă aceste prohibiții, dar le este teamă s-o facă; și le este teamă, tocmai pen-

tru că ar dori s-o facă, dar teama este mai puternică decât dorința. Dar la fiecare individ care face parte din grup dorința este la fel de inconștientă ca în cazul nevrozatului.

Prohibițiile-tabu cele mai vechi și mai importante sunt reprezentate de două legi fundamentale: totemismul (nu trebuie ucis animalul-totem) și evitarea raporturilor sexuale cu indivizii sexului opus care aparțin aceluiași totem. Acestea ar cam fi, deci, tentațiile cele mai vechi și mai puternice ale oamenilor. Acestea fiind spuse, afirmăm că nu vom putea înțelege și verifica supozițiile noastre prin exemple atâta vreme cât sensul și originea sistemului totemic ne vor rămâne total necunoscute. Dar cel care este la curent cu cercetările psihanalitice aplicate individului nu va întârzia să recunoască în chiar enunțul celor două tipuri de tabu și în coincidențele lor o aluzie la ceva ce psihanaliștii consideră a fi centrul dorințelor la care se raportează viața infantilă, ca fiind nucleul nevrozei. Varietatea fenomenelor tabu, care a provocat încercările de clasificare de mai sus, face loc unității, dacă așezăm toate aceste fenomene pe următorul fundament comun: tabuul este un act prohibit spre care inconștientul este împins de o tendință foarte puternică.

Știm deja, fără să o înțelegem, că oricine comite ceva interzis, adică violează un tabu, devine el însuși tabu. Dar cum să împăcăm acest lucru cu altele, cu faptul că tabuul se transferă nu numai persoanelor care au comis ceea ce este interzis, dar și persoanelor care se află în situații speciale, se transferă chiar acestor situații și obiectelor neînsuflețite? Care este deci această proprietate atât de periculoasă ce rămâne întotdeauna asemănătoare sieși, în ciuda diversității condițiilor? Nu poate fi vorba decât despre un singur lucru: despre un factor care ațâță dorințele omului și îl duce în ispita de a încălca interdicția. Omul care a încălcat un tabu devine el însuși tabu, întrucât posedă capacitatea periculoasă de a-i incita și pe alții să-i urmeze exemplul. El trezește gelozia și invidia: de

ce un lucru care le este interzis altora să-i fie permis lui? Este, deci, realmente contagios, fie și pentru simplul motiv că exemplul lui îndeamnă la imitare, e vorba despre celebra sintagmă *puterea exemplului*, de aceea trebuie evitată persoana care a încălcat tabuul.

Dar chiar fără să fi încălcat vreun tabu, omul poate deveni tabu într-un mod permanent sau trecător, pentru că se poate afla într-o situație în care poate excita dorințele interzise ale altora, poate naște în ei un conflict între cele două extreme ale ambivalenței lor. Cea mai mare parte a situațiilor și a stărilor excepționale aparțin acestei categorii și posedă această forță periculoasă. Fiecare îl invidiază pe rege sau pe șef pentru privilegiile sale; și este probabil că fiecare ar dori să fie rege. Cadavrul, nou-născutul, femeia aflată în diverse stări de suferință, prin imposibilitatea de a se apăra contra lor, îl atrag pe individul care tocmai a ajuns la maturitate și care vede în acestea o sursă de noi plăceri. De aceea toate aceste persoane și stări sunt tabu, căci nu trebuie favorizată și încurajată tentația. Acum înțelegem și de ce forțele de tip „Mana" ale diferitelor persoane se resping reciproc.

Tabuul unui rege este prea mare pentru un supus de-al său, căci diferența socială care-i desparte este prea mare. Dar un ministru poate asigura rolul de intermediar inofensiv între unul și celălalt. Dacă ar fi să traducem din limbajul tabu în cel al psihologiei normale, lucrul acesta ar însemna următoarele: supusul, care se teme de tentația enormă a contactului cu regele, poate suporta contactul cu funcționarul-intermediar, care-i inspiră mai puțină invidie și pe care crede că îl poate egala într-o zi. Cât îl privește pe acest intermediar, invidia pe care o poate nutri față de rege este contrabalansată de conștiința puterii cu care este învestit chiar el însuși. Astfel se face că micile diferențe între forțele magice respective sunt mai puțin de temut decât marile diferențe. În plus, înțelegem acum foarte bine de ce transferul anumitor prohibi-

ții-tabu prezintă un pericol social și constituie o crimă care trebuie pedepsită sau ispășită de toți membrii societății, dacă doresc să scape de dezastruoasele sale consecințe. Pericolul despre care vorbim ne va apărea ca fiind real, dacă în locul dorințelor inconștiente vom pune veleitățile conștiente. Acest pericol constă în posibilitatea imitațiilor care ar avea drept consecințe disoluția societății. Lăsând nepedepsită violarea interdicției, se prea poate ca ceilalți să vrea să facă același lucru ca răufăcătorul.

Faptul că, în cazul prohibiției-tabu, atingerea joacă același rol ca în cazul delirului de atingere, chiar dacă sensul ascuns al primei nu poate fi în niciun fel atât de particularizat ca în nevroză, nu trebuie să ne mire. Atingerea reprezintă începutul oricărei tentative de a pune stăpânire pe o persoană sau pe un lucru, de a-l însuși, de a trage foloase exclusive și personale. Am explicat puterea contagioasă, inerentă tabuului, prin capacitatea pe care o posedă acesta de a duce în ispită, de a împinge spre imitație. Lucrul acesta nu prea pare să rimeze cu faptul că puterea contagioasă a tabuului se manifestă înainte de toate prin transmiterea sa unor obiecte care, prin acest fapt, devin ele însele tabu.

În nevroză, această transmisibilitate a tabuului se manifestă în tendința, pe care o cunoaștem deja, a dorinței inconștiente de a se fixa, prin asociere, obiectelor întotdeauna noi. Constatăm astfel că periculoasei forțe magice „Mana" îi corespund două forțe mai reale, adică cea care-i amintește omului de dorințele sale interzise și cea, în aparență mai importantă, care-l împinge să violeze interdicția în profitul dorinței. Dar aceste două forțe se contopesc iarăși în una singură, dacă admitem că viața psihică primitivă era astfel construită încât trezirea amintirii actului prohibit determina trezirea tendinței de a îndeplini acest act. În această ipoteză, ar exista coincidență între amintiri și tentații. Trebuie să mai admitem și faptul că, atunci când exemplul unui om care a încălcat o interdicție îl îndeamnă și pe altul să facă la fel, să comită aceeași

greșeală, acest lucru se întâmplă fiindcă nesupunerea la prohibiție s-a propagat ca o boală contagioasă, conform modului de acțiune a tabuului, care se transmite de la o persoană la un obiect și de la acest obiect la un altul.

Atunci când violarea unui tabu poate fi îndreptată printr-o pedeapsă sau prin ispășire, care înseamnă renunțarea la un bun sau la o libertate, am obținut dovada că supunerea la prescripțiile de tip tabu era ea însăși o renunțare la un lucru pe care l-am fi dorit cu ardoare. În ceea ce privește ceremonialul tabu, tragem concluzia că pedeapsa sau ispășirea sunt ceremonii mult mai primitive decât purificarea.

Să rezumăm acum ce avem de câștigat din punct de vedere al inteligenței tabuului, comparându-l cu prohibiția obsesională a nevroticului. Tabuul este o prohibiție foarte veche, impusă din afară (de către o autoritate) și îndreptată contra celor mai intense dorințe ale omului. Tendința încălcării interdicțiilor persistă în inconștientul omului; oamenii care se supun tabuului au o viziune ambivalentă cu privire la ceea ce este tabu. Forța magică, atribuită tabuului, se reduce la puterea pe care acesta o posedă de a-l duce pe om în ispită; ea se comportă ca o maladie contagioasă, întrucât exemplul este întotdeauna contagios, iar dorința interzisă se deplasează în inconștient către un alt obiect. Ispășirea pentru violarea unui tabu printr-o renunțare dovedește faptul că tocmai o renunțare este cea care a stat la baza tabuului.

3

Acum am dori să știm ce valoare este bine să-i adăugăm comparației noastre între tabu și nevroză, cât și concepției despre tabu care se degajă din această comparație. Este evident că această valoare nu poate fi apreciată decât în cazul în care concepția noas-

tră prezintă un avantaj ce este imposibil de obținut altfel și care ne permite să înțelegem tabuul mai bine decât alte încercări de explicare. Pretindem că, în paginile precedente, am oferit deja dovada superiorității concepției noastre despre tabu, dar vom încerca să întărim această dovadă aplicând această concepție peste explicarea detaliilor prohibițiilor și cutumelor de tip tabu. Este adevărat că putem proceda și într-un alt mod. Am putea să cercetăm dacă nu cumva o parte a premiselor pe care le-am extins de la nevroză la tabu și a concluziilor pe care le-am tras din această extensie nu pot fi obținute direct prin examinarea fenomenologiei tabuului. Nu ne mai rămâne decât să ne decidem asupra direcției în care ne vom angaja cercetările.

Afirmația conform căreia tabuul ar proveni dintr-o foarte veche prohibiție care a fost impusă odinioară din afară nu se lasă demonstrată în mod evident. De aceea vom încerca să cercetăm mai degrabă dacă tabuul este într-adevăr subordonat acelorași condiții psihologice pe care le-am aflat din studiul nevrozei obsesionale. Dar cum am obținut, în cazul nevrozei, cunoașterea acestor factori psihologici? Am obținut această cunoaștere prin studiul analitic al simptomelor, mai ales al acțiunilor obsedante, al măsurilor de apărare și al prohibițiilor obsesionale. Am ajuns la concluzia că aceste acțiuni, măsuri și prohibiții prezintă trăsături care ne fac să credem că sunt surse pentru tendințele și dorințele ambivalente, fie că aceste trăsături corespund simultan atât dorinței, cât și contra-dorinței, fie că ele se află de preferință în slujba uneia din cele două tendințe opuse. Dacă ar fi posibil să descoperim aceeași ambivalență, același conflict între două tendințe opuse în prescripțiile tabu sau să demonstrăm în sânul anumitor prohibiții, ca și în actele obsedante, existența unei expresii simultane a acestor două tendințe, atunci analogia psihologică între tabu și nevroza obsesională ar fi aproape rezolvată.

După cum am afirmat mai înainte, cele două prescripții tabu fundamentale sunt inaccesibile analizei noastre, întrucât aparțin

totemismului; alte prescripții sunt de origine secundară și, din acest motiv, nu ne interesează. Tabuul a sfârșit prin a deveni, la populațiile de care ne ocupăm, forma legislativă obișnuită, fiind pus în serviciul tendințelor sociale care sunt cu siguranță mult mai recente decât însuși tabuul; cum este, de exemplu, cazul tabuului impus de șefii de trib și de preoți și care este destinat să le perpetueze proprietățile și privilegiile. Mai rămâne o categorie importantă de prescripții asupra cărora se poate apleca examenul nostru: este vorba în principal despre tabuurile care au legătură: a) cu dușmanii; b) cu șefii și c) cu morții. Exemplele pe care le voi da provin din excelenta colecție de mărturii pe care le-a adunat J. G. Frazer și le-a publicat în opera sa fundamentală *The golden bough* (*Creanga de aur*)[1].

a) Atitudinea față de dușmani

Cei care ar fi tentați să le atribuie popoarelor sălbatice o cruzime neiertătoare față de dușmanii lor vor afla cu interes și faptul că uciderea unui om nu putea să fie înfăptuită fără respectarea anumitor prescripții care făceau parte din cutumele tabu. Este ușor să clasificăm aceste prescripții în patru grupe, în funcție de cum cer ele: 1. reconcilierea cu dușmanul ucis; 2. restricțiile; 3. acțiunile de ispășire, de purificare după îndeplinirea omorului; 4. anumite practici ceremoniale. Că aceste obiceiuri-tabu ar fi fost sau nu general valabile la toate popoarele de care ne ocupăm nu putem spune cu certitudine, din cauza informațiilor incomplete pe care le avem. De altfel, chestiunea este lipsită de interes, având în vedere scopul pe care-l urmărim. Trebuie totuși să spunem că este vorba despre obiceiuri destul de răspândite, și nu de fenomene izolate.

Obiceiurile de împăcare cu dușmanul ucis, ce se întâlnesc în insula Timor, după întoarcerea victorioasă a hoardei războinice

[1] Ediția a treia, partea a doua: „Taboo and the perils of the soul”, 1911.

care poartă în sulițe capetele inamicilor, sunt extrem de interesante, în virtutea puternicelor restricții care-i sunt impuse șefului tribului.

> După întoarcerea triumfală a învingătorilor se fac numeroase sacrificii pentru a îmblânzi sufletele dușmanilor, căci altfel s-ar putea să-i pască mari nenorociri pe învingători. Se execută un dans, acompaniat de un cântec în care este plâns dușmanul ucis și îi este implorată iertarea: „Nu fi mânios pe noi, căci noi avem aici capul tău; dacă norocul nu ne-ar fi surâs, probabil capetele noastre ar fi fost cele expuse în satul vostru. Noi ți-am oferit sacrificii ca să îmblânzim sufletul tău, iar acum spiritul tău trebuie să fie mulțumit și să ne lase în pace. De ce ai fost dușmanul nostru? Nu era mai bine să fi rămas prieteni? Sângele tău nu ar fi curs pe pământ, iar capul tău nu ar fi fost tăiat[1]."

Același obicei îl întâlnim la tribul Palu din Celebes, iar tribul Galasilor oferă sacrificii spiritelor dușmanilor uciși, înainte de a se întoarce în satul natal.. (Conform Paulitschke, *Ethnographie Nordost-Afrikas.*)

Și alte popoare au descoperit mijlocul de a-și face din dușmanii lor uciși prieteni, paznici și protectori. Acest mijloc constă în a îngriji cu tandrețe capetele tăiate, lucru cu care se mândresc anumite triburi sălbatice din regiunea Borneo. Un alt trib, Dayaksii, de pe coasta Sarawakului (în Malaezia), atunci când revin din expediția războinică și aduc capul vreunui dușman, îl tratează luni întregi cu tot felul de amabilități, îl strigă cu apelativele cele mai drăgălașe și mai tandre pe care limba lor le posedă. În gurile capetelor sunt vârâte bucăți din hrana cea mai aleasă, delicatese sau țigări. Capul tăiat este rugat să-i uite pe foștii săi prieteni și să le acorde toată dragostea sa noilor gazde, căci acum este unul de-al lor. Ne înșelăm amarnic dacă încercăm să vedem o intenție ironică în acest obicei macabru, care nouă ne apare a fi atât de oribil.[2] Observatorii au fost șocați de doliul la care se dedau tribu-

---

[1] Frazer, l. c., p. 106.

[2] Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* p. 248, 1907. După Hugh Low, Sarawak, London, 1848.

rile sălbatice ale Americii de Nord în onoarea dușmanului lor ucis și scalpat. Din ziua în care un Choctaw a ucis un dușman începe pentru el o perioadă de doliu care durează luni întregi și în timpul căreia își impune aspre privațiuni. La fel se întâmplă și la indienii Dakota; la fel și la Osagi care, după ce și-au comemorat prin doliu propriii morți, încep să țină doliul pentru dușmani, ca și cum aceștia le-ar fi fost prieteni.[1]

Înainte de a vorbi și despre alte cutume tabu care se referă la modul de a trata dușmanii, trebuie să luăm atitudine contra unei posibile obiecții. Motivațiile pentru acest ritual de îmblânzire, vom spune împreună cu Frazer și alții, sunt destul de simple și nu au nimic în comun cu „ambivalența". Aceste populații sunt dominate de teama superstițioasă pe care le-o inspiră spiritele morților, teamă cunoscută și de Antichitatea clasică și pe care marele dramaturg englez Shakespeare a exprimat-o prin halucinațiile lui Macbeth și Richard al III-lea. Tocmai din această superstiție ar decurge logic toate procedurile ritualice de îmblânzire, cât și restricțiile și ispășirile de care va fi vorba mai încolo; în favoarea acestei concepții pledează și ceremoniile din a patra grupă, care nu pot fi interpretate decât ca niște eforturi făcute pentru alungarea spiritelor morților ce îi bântuie pe ucigași.[2] De altfel, sălbaticii nu ratează nicio ocazie de a-și exprima în mod direct angoasa pe care o încearcă în fața dușmanilor uciși, angoasă căreia îi atribuie aceste cutume tabu. Această obiecție ar părea cât se poate de firească și, dacă ar fi fost și suficientă, am fi putut face economie de explicații. Dar de ea ne vom ocupa mai târziu, acum ne vom mărgini să-i opunem o modalitate de interpretare care se degajă din premisele ce au servit drept punct de plecare precedentelor noastre considerații despre tabu.

---

[1] J. O. Dorsay, la Frazer, *Taboo,* etc., p. 181.

[2] Frazer: *Taboo* etc., p. 169 și urm. Aceste ceremonii constau în lovirea scuturilor, în scoaterea de strigăte și urlete, în producerea de zgomote cu toate instrumentele posibile.

Din toate aceste prescripții vom trage concluzia că, în atitudinea față de dușman, se manifestă și alte sentimente decât cele ale unei simple ostilități. În aceste ceremonialuri întâlnim atitudini de căință, de omagii aduse dușmanului, de regrete și remușcări pentru faptul că a fost omorât. Am putea spune că, cu multă vreme înaintea oricărei legislații primite din mâinile vreunui zeu, acești sălbatici cunoșteau deja porunca *să nu ucizi* și știau că orice violare a acestei porunci atrăgea după sine o pedeapsă.

Să revenim însă și la alte categorii de prescripții tabu. Restricțiile impuse ucigașului victorios sunt extrem de frecvente și, cel mai adesea, extrem de riguroase. În insula Timor, șeful campaniei războinice nu poate reveni direct la casa lui. I se rezervă o colibă particulară în care petrece două luni, îndeplinind diverse ritualuri de purificare. În tot acest interval de timp îi este interzis să-și vadă soția sau să se hrănească singur, o altă persoană fiind însărcinată cu introducerea alimentelor în gură.[1] La unele triburi Dayaks, bărbații care revin dintr-o expediție războinică victorioasă trebuie să rămână izolați de restul lumii mai multe zile-n șir, să se abțină de la unele alimente, să nu atingă nicio unealtă sau armă din fier și să stea departe de femeile lor. În insula Logea, situată lângă Noua Guinee, bărbații care au ucis dușmani se închid o săptămână în propriile case. Evită orice relații cu soțiile sau prietenii lor, nu ating cu propriile mâini alimentele și nu se hrănesc decât cu vegetale preparate pentru ei în vase speciale. Pentru a justifica această ultimă restricție, se spune că ei nu trebuie să simtă mirosul sângelui celor uciși, căci altfel s-ar îmbolnăvi și ar muri. În tribul Toaripi sau Motumobu (din Noua Guinee), un bărbat care l-a ucis pe un altul nu trebuie nici să se apropie de femeia sa, nici să atingă hrana cu propriile degete. El primește o hrană specială din mâinile altor persoane. Lucrul acesta durează până la următoarea lună nouă.

---

[1] Frazer, *Taboo*, etc. p. 166. După Müller, *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel*. Amsterdam, 1851.

În opera lui Frazer vom întâlni un mare număr de cazuri de restricții impuse ucigașului victorios. Este imposibil să le cităm pe toate, dar o să amintesc câteva exemple al căror caracter tabu reiese cu o evidență particulară sau în care restricția apare ca fiind asociată ispășirii, purificării și ceremonialului. La tribul Monumbos, din Noua Guinee germană, cel care a ucis un dușman în cadrul unei lupte devine „impur", iar statusul său este desemnat cu același cuvânt care servește la a denumi statusul femeii în timpul menstruației și sarcinii. El rămâne închis multă vreme în casa de adunare a bărbaților, pe când ceilalți locuitori ai satului se adună în jurul său și îi cinstesc victoria prin dansuri și cântece. El nu trebuie însă să atingă pe nimeni, nici măcar soția și copiii săi; dacă o face, se îmbolnăvește imediat de abcese și de ulcere; el trebuie să se purifice prin abluțiuni și să îndeplinească alte ceremonialuri.

La indienii Natchez din America de Nord, tinerii războinici care au tăiat primul lor scalp erau supuși vreme de șase luni anumitor privațiuni. Ei nu trebuiau să se culce cu sau lângă femei, nici să mănânce carne – toată hrana lor constând în pește și turte de porumb. Atunci când un indian Choctaw ucidea și scalpa un dușman, el trebuia să țină doliu o lună, în timpul căreia îi era interzis să-și pieptene părul. Atunci când pielea de pe cap îl mânca, nu trebuia să se scarpine cu mâna, ci cu ajutorul unui bețigaș. Când un indian Prima ucidea un Apaș, trebuia să se supună ulterior unor ceremonii de purificare și ispășire. În perioada de post care dura șaisprezece zile, nu trebuia să se atingă nici de carne, nici de sare, nu trebuia să privească spre focul care arde, nici să vorbească cu cineva. Trăia singur în pădure, servit de o bătrână care-i aducea un pic de hrană, se îmbăia adeseori în râul cel mai apropiat și purta, ca semn de doliu, un bulgăre de lut pe cap. În cea de-a șaptesprezecea zi avea loc ceremonia publică a purificării solemne a bărbatului și a armelor sale. Fiindcă indienii Prima luau mult mai în serios tabuul

ucigașului decât dușmanii lor și nu amânau sau suspendau, ca aceștia, ispășirea și purificarea până la sfârșitul campaniei militare, putem spune că moralitatea și pietatea lor era pentru ei o cauză de inferioritate militară. În ciuda bravurii lor extraordinare, aceștia au fost, pentru pionierii americani, un ajutor foarte puțin eficient în lupta lor contra Apașilor.

În pofida interesului suscitat de o examinare mai adâncă a detaliilor și variațiilor ceremoniilor de ispășire și purificare prescrise în urma uciderii dușmanului, mă opresc aici cu analiza, care este suficientă scopului pe care mi l-am propus. Voi adăuga doar faptul că urme ale acestor practici de izolare temporară sau permanentă le vom reîntâlni și în zilele noastre la călăul profesionist. Condiția de „om liber" în Evul Mediu ne permite să ne facem o bună idee despre „tabuul" sălbaticilor.[1]

În explicațiile curente ale tuturor acestor prescripții de îmblânzire, ispășire și purificare se regăsesc două principii: extinderea tabuului mortului la tot ceea ce a venit în contact cu el și teama de spiritul mortului. Dar nu se spune – de altminteri, ar fi și greu de estimat – în ce fel trebuie combinați acești doi factori pentru a explica ceremonialul, dacă au o valoare egală sau dacă unul trebuie considerat primar și celălalt secundar. La acest mod de a vedea lucrurile, noi opunem propriul nostru punct de vedere, conform căruia toate aceste prescripții decurg din ambivalența sentimentelor pe care sălbaticul le încerca în ceea ce-l privea pe dușmanul său.

b) Tabuul stăpânilor

Atitudinea popoarelor primitive la adresa șefilor lor, a regilor și preoților, este dominată de două principii care mai degrabă se completează decât se contrazic: trebuie să ne păzim de ei și

---

[1] În legătură cu aceste exemple, vezi Frazer: *Taboo* etc.; pp. 165–190, *Manslayers tabooed*.

trebuie să-i păzim[1]. Aceste două țeluri se ating cu ajutorul unei mulțimi de prescripții tabu. Știm deja de ce trebuie să ne păzim de stăpâni – pentru că sunt purtătorii acelei forțe magice, misterioase și periculoase care, la fel ca o descărcare electrică, se transmite prin contact și determină moartea sau rănirea celui care nu este protejat de o încărcătură electrică echivalentă. De aceea se încerca evitarea oricărui contact, direct sau indirect, cu periculoasele persoane sacrosancte și, pentru cazurile în care contactul nu se putea evita, s-a inventat un ceremonial destinat să îndepărteze consecințele nefaste.

Nubienii din estul Africii, de pildă, cred că ar putea muri atunci când intră în casa regelui-preot, dar că pot scăpa de această amenințare letală dacă, intrând, își descoperă umărul stâng și obțin consimțământul ca regele să-i atingă cu mâna sa. Se ajunge la rezultatul bizar că atingerea operată de regele-preot devine un mijloc de vindecare și de protecție contra relelor care ar rezulta din chiar această atingere; dar este vorba de această dată despre o atingere voită și care, fiind voită și de rege, posedă o forță curativă, în timp ce atingerea periculoasă este cea de care cineva se face vinovat față de rege; altfel spus, este vorba despre opoziția dintre atitudinea pasivă și atitudinea activă față de regele-preot.

Dar nu este nevoie să facem apel la populațiile sălbatice pentru a descoperi exemple de vindecare realizate prin atingerea regală. Într-o epocă nu prea îndepărtată, regii Angliei exercitau această putere pentru a vindeca scrofuloza care, tocmai din acest motiv, era denumită The King's Evil (Răul regelui). Nici regina Elisabeta, nici vreunul dintre succesorii ei nu au renunțat la această prerogativă regală. Se spune că Charles I, în 1633, ar fi vindecat dintr-o singură atingere o sută de bolnavi, iar după înfrângerea marii revoluții, fiul său, Charles al II-lea, ar fi exercitat această prerogativă a vindecă-

---

[1] Frazer, *Taboo*, p. 132: „He must not only be guarded, he must also be guarded against".

rii regale pe scară largă. Se mai spune că acest rege, de-a lungul domniei sale, ar fi vindecat prin atingere regală mai bine de o sută de mii de scrofuloși. Afluența bolnavilor era atât de mare că odată șase sau șapte dintre ei, în loc să-și afle vindecarea pentru care veniseră, au murit sufocați de înghesuială. Scepticul Wilhelm al III-lea de Orania, devenit rege al Angliei după expulzarea Stuarților, nu avea încredere în magie; singura dată când a consimțit să recurgă la atingerea regală a făcut-o spunând: „Domnul să vă dea mai multă sănătate și mai multă minte".[1]

Iată o mărturie a teribilului efect al unei atingeri active, chiar dacă neintenționate, exercitate față de un rege sau un lucru care-i aparține. Un șef din Noua Zeelandă, om de rang înalt și de mare sfințenie, își abandonează într-o zi în stradă resturile mesei sale. Trece pe acolo un sclav tânăr, robust, dar înfometat, vede resturile și se grăbește să le înfulece. Nici nu a înghițit bine ultima bucată, că un alt om înspăimântat îi spune ce crimă a comis. Sclavul nostru, care până atunci era un războinic tânăr și curajos, la auzul veștii, cade ca secerat la pământ, scuturat de teribile convulsii, și moare la asfințitul zilei următoare[2]. Alt caz: o femeie Maori, după ce a mâncat anumite fructe, află că ele proveneau dintr-un loc aflat sub incidența interdicției tabu. Ea a exclamat pe loc că spiritul șefului pe care l-a ofensat o va ucide cu siguranță. Faptele se petreceau într-o după-amiază, iar a doua zi, la prânz, femeia era moartă.[3] Amnarul unui șef Maori a cauzat într-o zi moartea mai multor persoane. Șeful îl pierduse, alții l-au găsit și s-au folosit de el pentru a-și aprinde pipele. Când au aflat cine era proprietarul amnarului, au murit toți de spaimă.[4]

Aflând toate acestea, nu trebuie să ne mai mirăm că s-a simțit nevoia izolării unor persoane atât de periculoase ca șefii și pre-

---

1 Frazer: *The magic art*, 1, p. 368.
2 W. Brown, New *Zealand and his Aborigines* (Londra, 1845), la Frazer, *ibid.*
3 W. Brown, New *Zealand and his Aborigines* (Londra, 1845), la Frazer.
4 Frazer, l. c.

oții, că locuințele le-au fost înconjurate cu ziduri care să le facă inaccesibile muritorilor de rând. Putem presupune că aceste ziduri, ridicate primitiv în virtutea unor prescripții tabu, există și astăzi sub forma ceremonialului de la Curte.

Însă cea mai mare parte a acestor tabuuri ale stăpânilor nu se referă numai la nevoia de a se proteja contra lor. La crearea tabuului și la introducerea etichetei de la Curte a contribuit și o altă nevoie, aceea de a proteja înseși persoanele privilegiate împotriva pericolelor care le amenință viața. Necesitatea de a-l proteja pe rege contra pericolelor posibile decurge din rolul major pe care acesta îl joacă în viața supușilor săi. Strict vorbind, persoana lui este cea care guvernează mersul lumii; poporul trebuie să-i fie recunoscător nu numai pentru ploaia și lumina soarelui care pârguiește fructele pământului, ci și pentru vântul care aduce corăbiile la țărm și pentru pământul pe care oamenii îl străbat cu picioarele[1]. Acești regi ai sălbaticilor posedă puterea de a împărți fericirea, pe care popoarele mai puțin primitive o recunosc doar zeilor lor, putere în realitatea căreia doar curtezanii cei mai servili și ipocriți se prefac a crede, în civilizațiile ceva mai avansate.

Există o contradicție vădită între această atotputernicie a persoanei regale și credința conform căreia ea ar avea nevoie să fie protejată îndeaproape contra pericolelor care ar amenința-o; dar nu este singura contradicție pe care o constatăm în atitudinea sălbaticilor la adresa regilor lor. Aceste populații cred că este necesar să-și supravegheze regii, pentru ca ei să nu-și folosească forțele în direcții greșite; ele sunt departe de a fi sigure de bunele intenții sau de loialitatea șefilor lor. Există o nuanță de neîncredere în motivația prescripțiilor tabu care-l privesc pe rege[2].

---

[1] Frazer, *Taboo*, "The burden or royalty", p. 7.
[2] L. c., p. 7.

Ideea conform căreia regalitatea primitivă ar fi fost o regalitate despotică nu se aplică monarhiilor despre care vorbim. Din contră, în aceste monarhii, stăpânul nu trăiește decât pentru supușii săi; viața sa nu are valoare decât atât timp cât el își îndeplinește obligațiile cu care a fost însărcinat, atât timp cât dirijează mersul lucrurilor pentru binele poporului său. Începând din momentul în care el neglijează sau încetează de a se mai achita de aceste obligații, atenția, devotamentul și venerația religioasă de care se bucura în cel mai înalt grad se transformă în ură și dispreț. Este vânat cu dispreț și se poate considera fericit dacă scapă cu viață. Adulat astăzi ca un zeu, poate fi ucis mâine ca un criminal de rând.

Dar nu avem dreptul să vedem în această schimbare de atitudine a poporului vreo dovadă de inconsecvență sau vreo contradicție; dimpotrivă, poporul rămâne logic până la capăt. Dacă regele lor este zeul lor, gândesc ei, trebuie să se comporte și ca protectorul lor; din momentul în care nu dorește să-i mai protejeze, trebuie să cedeze locul altuia care este dispus să o facă. Dar atâta vreme cât regele răspunde la ceea ce se așteaptă de la el, grijile poporului față de el nu cunosc limite și îl obligă pe rege să se îngrijească singur cu tot atâta zel. Un asemenea rege trăiește ca un fel de prizonier într-un sistem de ceremonii și etichete, înconjurat de o rețea de cutume și interdicții care au drept scop nu să-i înalțe demnitatea și, încă și mai puțin, să-i îmbunătățească traiul, ci țelul unic de a-l împiedica să comită acte susceptibile să tulbure armonia naturală, de a-l împiedica să-și atragă propria pieire, dar și pieirea poporului său și a lumii întregi. Departe de a-i provoca plăceri și distracții, aceste prescripții îl privează de orice libertăți și fac din viața sa, pe care pretind că o protejează, o povară și o tortură[1].

Unul dintre cele mai relevante exemple de acest tip de înlănțuire și prizonierat al unui stăpân sacru îl avem în modul de trai pe care îl ducea altădată mikado-ul (regele) Japoniei. Iată ce ne spune o poveste veche de mai bine de două secole[2].

1 Frazer, *op. cit.*

2 Kampfer, *History of Japan*, în Frazer, *op. cit.*

> Mikado-ul consideră că este incompatibil cu demnitatea și caracterul său sacru faptul de a atinge pământul cu picioarele sale. De aceea, atunci când trebuie să se deplaseze undeva, este purtat pe umeri de servitorii săi. Dar și mai puţin persoana sa trebuie expusă în aer liber, iar soarelui îi este refuzată onoarea de a-i lumina faţa. Tuturor părţilor din corpul său li se atribuie un caracter atât de sacru încât părul și barba sa nu trebuie niciodată scurtate, nici măcar unghiile nu trebuie tăiate. Dar, pentru ca monarhul să nu întâmpine dificultăți în viața de toate zilele, el este spălat noaptea, în timp ce doarme; ceea ce se îndepărtează din corp în timpul acestui proces poate fi considerat că i-a fost furat, iar un furt de acest gen nu-i poate prejudicia demnității și sfințeniei sale.
>
> În toate diminețile, mikado-ul trebuia să stea câteva ore pe tron, cu coroana imperială pe cap, fără să-și miște brațele, picioarele, capul sau ochii, fiindcă se credea că doar astfel el putea menține pacea și liniștea în întreg imperiul. Dacă, din nefericire, el s-ar fi întors într-o parte sau în alta sau dacă privirea sa nu ar fi fost îndreptată un anumit timp decât asupra unei anume părți a imperiului, exista pericolul să se producă în țară vreun război ori o foamete, o epidemie de ciumă, un incendiu sau o altă nenorocire care ar fi dus la ruinarea imperiului.

Unele dintre tabuurile la care se supun regii barbari ne amintesc de restricţiile impuse ucigașilor. La Shark Point, în apropierea capului Padron, în Guineea inferioară (vestul Africii), un rege-preot, Kukulu, trăiește singur într-o pădure. El nu trebuie să atingă nicio femeie, nici să-și părăsească locuința, el nu trebuie nici măcar să se ridice de pe tronul său, pe care doarme așezat. Există credința că, dacă s-ar culca întins în pat, atunci vântul ar înceta să sufle, fapt care ar aduce prejudicii navigației. Principala sa misiune este aceea de a îmblânzi furtunile, în general de a veghea la menținerea unei stări normale a condițiilor atmosferice[1]. Cu cât un rege din Loango este mai puternic, spune Bastian, cu atât mai numeroase

[1] A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loanqokuste*, Jena, 1814, în Frazer, *op.cit.*

sunt tabuurile pe care trebuie să le respecte. Succesorul la tron este arvunit tabuurilor încă din copilărie, dar tabuurile se aglomerează în jurul lui pe măsură ce crește, iar în momentul înscăunării este literalmente sufocat de tabuuri.

Nu avem loc aici, și nici scopul urmărit nu ne-o cere, să oferim o descriere detaliată a tabuurilor inerente funcțiilor de rege sau de preot. Să spunem doar că restricțiile referitoare la mișcare (gestică, comportament) sau la alimentație jucau rolul principal, printre alte multe tabuuri. Pentru a arăta cât de tenace sunt cutumele referitoare la persoanele privilegiate, vom cita două exemple de ceremonial tabu, aparținând unor popoare civilizate, care au atins etape culturale mai avansate.

Flamen Dialis, marele preot al lui Jupiter în Roma antică, trebuia să respecte un mare număr de tabuuri. Nu trebuia să se suie pe cal, nu avea voie nici măcar să privească un cal sau vreun bărbat înarmat, nu putea purta la deget decât un inel crăpat, nu avea nevoie să aibă niciun nod la veșminte, nu trebuia să se atingă de făina de grâu sau de aluatul crescut, nu avea voie să cheme pe nume sau să pronunțe cuvintele capră, câine, carne crudă, bob, iederă; părul de pe cap nu putea fi tuns decât de un om liber, doar folosind un cuțit de bronz, iar pletele tăiate și unghiile sale trebuiau să fie îngropate sub un arbore sacru; nu trebuia să atingă morții și îi era interzis să umble cu capul descoperit atunci când se afla afară din casă etc. Soția sa, Flaminica, se supunea la rându-i la diverse prescripții: pe anumite scări, ea nu avea voie să urce dincolo de primele trei trepte și, în anumite zile de sărbătoare, nu avea voie să-și pieptene părul; pielea încălțărilor ei nu trebuia să provină de la un animal mort de moarte naturală, ci de la unul ucis sau sacrificat; faptul că a auzit tunetul o făcea impură, iar această impuritate dura până ce oferea zeilor un sacrificiu.[1]

---

[1] Frazer, l. c., p. 13.

Și vechii regi ai Irlandei se supuneau unor restricții specifice, a căror respectare era o sursă de binefaceri pentru popor; dimpotrivă, nerespectarea acestor tabuuri atrăgea nenorociri în țară. Enumerarea completă a restricțiilor regale este oferită de *Book of Rights*, cele mai vechi exemplare ale manuscrisului datând din 1390 și 1418. Interdicțiile sunt foarte detaliate și se referă la acțiuni determinate, îndeplinite sau care urmează a fi îndeplinite în locuri și momente bine precizate: în cutare oraș regele nu trebuia să poposească într-o anumită zi a săptămânii; nu trebuia să treacă cutare fluviu la o anumită oră; nu trebuia să zăbovească mai mult de nouă zile cu tabăra într-o anumită câmpie etc.[1]

Severitatea interdicțiilor de tip tabu impuse regilor-preoți a avut, la multe dintre popoarele sălbatice, o consecință importantă din punct de vedere istoric și prezintă un interes special în ceea ce ne privește. Demnitatea sacerdotal-regală a încetat să mai fie dezirabilă. Astfel se face că în Cambodgia, unde există un rege al focului și un rege al apei, poporul impune cu forța acceptarea uneia sau alteia dintre demnități.

În Savage Islands, insulă coraliferă din Oceanul Pacific, monarhia practic s-a destrămat, întrucât nimeni nu s-a mai arătat dispus să-și mai asume statutul de rege, încărcat de responsabilități și de pericole. În anumite țări din vestul african, după moartea regelui, se ține un consiliu secret în cadrul căruia se desemnează succesorul. Cel asupra căruia cad sorții este înhățat, legat și păstrat la vedere în casa fetișului, până când este de acord să accepte coroana regală. În anumite circumstanțe, succesorul prezumptiv al tronului găsește mijlocul de a se sustrage de la onoarea care îi este impusă. Se povestește, de exemplu, că cutare șef avea obiceiul să poarte asupra sa zi și noapte arme, ca să poată rezista prin

[1] Frazer, l. c., p. 11.

forță oricărei tentative de instalare a sa pe tronul regal.[1] La negrii din Sierra Leone, rezistența la acceptarea demnității regale era atât de înverșunată și de răspândită, încât cea mai mare parte a triburilor au fost obligate să încredințeze această demnitate străinilor.

Frazer vede în aceste circumstanțe cauza dedublării progresive a regalității sacerdotale primitive într-o putere temporală și una spirituală. Împovărați fiind de greutatea sfințeniei lor, regii au devenit incapabili să-și exercite în mod real puterea și au fost obligați să abandoneze sarcinile administrative în favoarea unor personaje mai puțin importante, dar extrem de active și de energice, care nu aveau nicio pretenție la demnitatea de rege. Astfel au apărut domnitorii temporali, pământeni, în vreme ce regii-tabu au continuat să-și exercite supremația spirituală, care a devenit neînsemnată. Istoria vechilor regi japonezi ne oferă o sugestivă confirmare a acestui fel de a vedea lucrurile.

În prezența acestui tablou al raporturilor dintre omul primitiv și suveranii lui, ne putem aștepta să descoperim cu ușurință o explicație psihanalitică? Aceste raporturi sunt excesiv de complicate și sunt departe de a fi scutite de contradicții. Stăpânilor le erau acordate mari prerogative care alcătuiau un pandant tabuurilor impuse altora. Erau personaje privilegiate; aveau dreptul să facă ceea ce le era interzis altora, să se bucure de ceea ce le era inaccesibil altora. Dar chiar această libertate care li se recunoștea era îngrădită de alte tabuuri care nu apăsau pe umerii muritorilor de rând. Avem de-a face aici cu o primă opoziție, aproape cu o contradicție, între o mai mare libertate și o mai mare constrângere pentru aceleași persoane. Stăpânilor li se atribuie o putere magică extraordinară și, din acest motiv, există o teamă de a intra în contact cu persoana lor sau cu obiectele care le aparțin, așteptând însă de la acest contact efectele cele mai binefăcătoare cu putință.

---

[1] A. Bastian, *Die deutsche Expedition an der Loangoküste,* la Frazer, l. c., p. 18.

Aici avem de-a face aparent cu o altă contradicție flagrantă, dar am arătat mai înainte că ea nu este în realitate decât o contradicție aparentă. Este binefăcătoare atingerea făcută de rege, cu intenție binevoitoare; nu este periculoasă decât atingerea efectuată de muritorul de rând asupra regelui sau obiectelor care-i aparțin și acest lucru, fără îndoială, din cauză că această atingere poate disimula o intenție agresivă.

O altă contradicție, mult mai ușor de explicat, constă în faptul că, atribuindu-i suveranului o mare putere asupra forțelor naturii, s-a simțit nevoia de a fi protejat cu o sporită atenție contra pericolelor care-l pot amenința, ca și cum puterea sa, capabilă de atâtea și atâtea minuni, ar fi fost neputincioasă în a-și asigura propria protecție. O altă povară rezultă din faptul că suveranul nu trebuie să se mândrească cu uzul extraordinarei sale puteri, care nu trebuie să servească decât binelui supușilor și propriei protecții, putere care trebuie supravegheată sub acest aspect. Tocmai din această neîncredere și din această nevoie de supraveghere s-au născut ceremonialurile tabu cărora li s-a supus întreaga viață a regelui, ceremonialuri destinate să-l protejeze pe rege împotriva pericolelor care l-ar amenința, iar pe supuși contra pericolelor de care sunt amenințați din partea regelui.

Modalitatea cea mai firească de a explica aceste raporturi, atât de complicate și pline de contradicții, între sălbatici și suveranii lor, ar putea fi următoarea: pentru rațiuni care-și au originea în superstiții sau în altele, sălbaticii exprimă în atitudinea lor față de regi diverse tendințe din care fiecare este dusă la extreme, fără vreun raport cu celelalte și independent de ele. De unde și apariția tuturor acestor contradicții de care intelectul sălbaticului nu este mai zguduit decât cel al omului civilizat, atunci când este vorba despre relații instaurate de religie sau de datoriile de „loialitate".

Această explicație poate fi respinsă, dar tehnica psihanalitică ne va permite să aprofundăm mai bine aceste raporturi și ne

va învăța mai multe despre natura acestor tendințe atât de variate. Supunând analizei situația pe care tocmai am descris-o, ca și cum am avea de-a face cu tabloul simptomelor unei nevroze, ne vom opri mai întâi atenția asupra excesului de anxiete pe care îl întâlnim în conținutul ceremonialului tabu. Un exces asemănător de afecțiune este un fenomen curent în nevroză, mai ales în nevroza obsesională, care este prima pe lista supusă comparațiilor. Cunoaștem și înțelegem originea ei. Acest exces se produce ori de câte ori există, alături de afecțiunea predominantă, un sentiment inconștient de ostilitate, în consecință, ori de câte ori întâlnim cazul tipic de sensibilitate ambivalentă. Ostilitatea este atunci sufocată de o exagerare nemăsurată a afecțiunii care se manifestă sub forma unei angoase și devine obsedantă, fără de care ar fi neputincioasă în a se achita de sarcina sa, care constă în a menține refulat sentimentul opus. Nu există psihanalist care să nu fi constatat cu câtă certitudine afecțiunea exagerat de îngrijorată și pasionată, în circumstanțe dintre cele mai neverosimile, cum ar fi de pildă între mamă și copil sau între soții extrem de uniți, se lasă explicată în acest fel.

În ceea ce privește tratamentul aplicat persoanelor privilegiate, putem iarăși să admitem că adorației și divinizării la care sunt supuse acestea li se opune un sentiment puternic de ostilitate și că, în concluzie, avem de-a face și în acest caz cu o situație de ambivalență afectivă. Neîncrederea ce apare ca fiind motivul incontestabil al tabuurilor impuse regilor ar fi, pe de altă parte și într-un mod mai direct, o manifestare a aceleiași ostilități inconștiente. Având în vedere formele variate care afectează rezolvarea acestui conflict la diferite popoare, nu ne-ar fi dificil să descoperim exemple în care dovada acestei ostilități ar apărea într-o manieră foarte evidentă[1]. Frazer ne spune că sălbaticii Timmos din Sierra Leone și-au rezervat dreptul de a-l cotonogi pe regele pe care l-au ales în ajunul

[1] L.c., p. 18, după Zweifel și Moustier: *Voyage aux sources du Niger*, 1880.

încoronării sale și se achită atât de conștiincios de dreptul lor constituțional, încât adeseori nefericitul suveran nu supraviețuiește multă vreme ajunului încoronării. Astfel, personajele importante ale tribului și-au făcut o regulă din a-l propune regalității pe omul împotriva căruia nutresc o anumită ranchiună. Dar, chiar și în aceste cazuri ferme, ostilitatea, departe de a se manifesta ca atare, este disimulată sub aparențele unui ceremonial.

O altă trăsătură a omului primitiv față de rege amintește de un proces care, foarte frecvent în cazul nevrozei, este invocat în special în așa-zisa manie a persecuției. Această trăsătură se referă la exagerarea până la exces a importanței unei persoane anume, prin atribuirea unei atotputernicii nelimitate, pentru a putea, cu tot atâta dreptate și motivație, să-i atribuie acesteia responsabilitatea pentru tot ceea ce i se întâmplă rău bolnavului. Și, la drept vorbind, sălbaticii nu procedau altfel față de regele lor atunci când, atribuindu-i puterea de a provoca sau înceta ploaia, de a regla intensitatea strălucirii soarelui, direcția vântului etc., îl dădeau jos de pe tron sau îl ucideau fiindcă natura i-a dezamăgit în așteptările lor pentru o vânătoare fructuoasă sau o recoltă mănoasă.

Scena pe care paranoicul o reproduce prin a sa manie a persecuției este cea a raporturilor dintre copil și tată. Fiul îi atribuie de obicei o asemenea atotputernicie tatălui și constatăm că neîncrederea față de tată se află în raport direct cu gradul de putere pe care i l-a atribuit. Atunci când un paranoic și-a recunoscut „persecutorul" într-una dintre persoanele dimprejurul său, el l-a și înaintat la rangul de tată, adică l-a situat în acel context care-i permite să-l facă responsabil de toate nenorocirile imaginare cărora le-a căzut victimă. Această a doua asemănare între sălbatic și persoana nevrozată ne demonstrează până la ce punct atitudinea sălbaticului față de regele său reflectă atitudinea fiului față de tatăl său.

Dar argumentele cele mai puternice în favoarea modului nostru de interpretare, bazată pe comparația dintre prescripțiile tabu

și simptomele nevrozelor, ne sunt oferite chiar de ceremonialul tabu, al cărui rol important în exercitarea funcțiilor regale l-am arătat mai înainte. Dubla semnificație a acestui ceremonial ne va apărea ca sigură, iar originea lui, plecând de la tendințele ambivalente, va fi pentru noi deasupra oricărei contestări, dacă vom consimți că acest ceremonial își propune încă de la început să producă efectele prin care se manifestă. Acest ceremonial nu servește doar pentru a-i evidenția pe regi și a-i înălța deasupra tuturor celorlalți muritori; el le transformă acestor regi viața într-un infern, este o povară insuportabilă și le impune o servitudine mult mai oneroasă decât în cazul supușilor. Acest ceremonial ni se pare deci a fi pandantul exact al acțiunii obsedante a nevrozei, unde tendința reprimată și tendința reprimantă obțin o satisfacție simultană și comună. Acțiunea obsedantă reprezintă aparent un act de apărare contra a ceea ce este interzis, dar am putea spune că ea nu este în realitate decât reproducerea a ceea ce este interzis. Aparența se raportează la viața psihică conștientă, realitatea se raportează la viața inconștientă. Astfel se face că ceremonialul tabu al regilor reprezintă în aparență expresia celui mai profund respect și un mijloc de a-i oferi regelui o securitate deplină; în realitate este o pedeapsă pentru această înălțare, o răzbunare a supușilor în fața regelui, pentru onorurile pe care i le acordă. În timp ce era guvernator al insulei sale, Sancho Panza al lui Cervantes a avut ocazia să simtă pe pielea lui în ce fel este adevărată această interpretare a ceremonialului. Dacă regii și suveranii de astăzi ne-ar încredința confesiunile lor, cu siguranță că ne-ar oferi noi dovezi în sprijinul interpretării noastre.

De ce atitudinea afectivă față de suveran comportă și un element atât de puternic de ostilitate inconștientă? Chestiunea este foarte interesantă, dar soluționarea sa ar depăși cadrul acestei cărți. Am făcut deja aluzie la complexul patern al copilăriei; să mai adăugăm faptul că o examinare a istoriei primitive a regalității ar fi capa-

bilă să ne ofere un răspuns decisiv în această problemă. Conform explicațiilor sale impresionante, dar puțin probante, după cum mărturisește chiar Frazer, primii regi erau niște străini care, după o scurtă perioadă de domnie, erau sacrificați divinității ai căror reprezentanți erau, în cadrul unor sărbători solemne[1]. În miturile creștinătății încă mai regăsim ecourile acestei istorii primitive a regalității.

c) Tabuul morţilor

Cunoaștem faptul că morții sunt dominatori puternici și vom fi poate mirați să aflăm că ei sunt considerați, de asemenea, și dușmani. Folosindu-ne în continuare de comparația cu contagiunea, pe care am folosit-o în subcapitolul precedent, putem spune că tabuul morților manifestă la majoritatea populațiilor primitive o violență particulară, atât prin urmările contactului cu morții, cât și prin modul în care sunt tratați cei care țin doliu după un mort.

La băștinașii Maori, toți cei care au atins un mort sau au asistat la o înmormântare devin cât se poate de impuri și sunt privați de orice comunicare cu semenii lor, altfel spus, sunt „boicotați". Un om murdărit de contactul cu un mort nu putea să intre într-o casă, să atingă o persoană sau un obiect, fără să le murdărească la rându-i și pe acestea. Omul respectiv nu putea nici măcar să atingă hrana cu propriile mâini, devenite de nefolosit, din cauza necurățeniei lor. I se aducea și lăsa pe pământ hrana, în fața lui, iar acesta trebuia să se descurce cum putea, cu buzele și dinții, cu mâinile încrucișate la spate. Uneori era permis ca acesta să fie hrănit de altă persoană, care trebuia să se achite de această misiune având grijă să nu-l atingă pe nefericit, pentru a nu fi la rându-i supusă la restricții la fel de riguroase. În fiecare sat exista câte un individ abandonat, aflat la mila lumii, care trăia în mizerie, din rarele pomeni ce i se făceau. Doar acesta avea permisiunea de a se apropia la o distanță

[1] Frazer, *The Magic art and the evolution of Kings*, vol. 2, 1911.

de un braț de cel care îngrijise un mort. Atunci când perioada de izolare lua sfârșit și când omul impur putea să trăiască din nou printre semenii săi, toată vesela de care se slujise pe timpul acestei perioade periculoase era distrusă și toate veșmintele pe care le purtase erau aruncate.

Cutumele tabu, impuse în urma contactului fizic cu un mort, sunt asemănătoare în toată Polinezia, Melanezia și o parte a Africii; cea mai importantă dintre aceste cutume constă în interdicția de a atinge hrana și în necesitatea ca individul tabu să fie hrănit de alții. Este de notat faptul că, în Polinezia și poate și în insulele Hawaii[1], regii-preoți sunt supuși acelorași restricții în timpul exercitării acțiunilor lor sacre. În Tonga, durata și rigoarea interdicției variază în funcție de puterea inerentă a tabuului care se referă atât la cel mort, cât și la individul care s-a aflat în contact cu acesta. Cel care atinge cadavrul unui șef devine impur pentru zece luni; dar dacă este chiar el șef, necurăția sa nu durează decât trei, patru sau cinci luni, în funcție de rangul mortului; când este vorba despre cadavrul unui șef suprem, divinizat de toată lumea, tabuul este de zece luni, chiar pentru șefii cei mai mari. Sălbaticii cred cu tărie că cei care încalcă aceste tabuuri se vor îmbolnăvi și vor muri, iar credința lor este atât de fermă încât, după cum povestește un observator, nu au avut niciodată curajul să se asigure de contrariu[2].

Similare în trăsăturile lor esențiale, dar mult mai interesante pentru noi, sunt restricțiile tabu al căror subiect sunt persoanele al căror contact cu morții trebuie înțeles în sensul figurat al cuvântului: rude îndoliate, văduvi și văduve. Dacă în prescripțiile citate mai sus nu am observat decât expresia tipică a virulenței și puterii de propagare a tabuului, cele de care ne vom ocupa acum ne vor permite să înțelegem motivele intrinseci ale tabuului, atât moti-

[1] Frazer, *Taboo*, p. 138 și urm.
[2] W. Mariner, *The natives of the Tonga Islands*, 1818, la Frazer, l. c., p. 110.

vele invocate, cât și pe cele pe care le putem considera motive profunde, veritabile.

La băștinașii Shuswap din Columbia Britanică, văduvii și văduvele trebuie să trăiască izolați în perioada doliului; ei nu trebuie să-și atingă cu mâinile nici capul, nici corpul; toate ustensilele de care se servesc nu vor fi folosite de alții. Niciun vânător nu se va apropia de coliba locuită de una dintre aceste persoane, căci lucrul acesta îi va atrage mari nenorociri; dacă umbra unei persoane în doliu se proiectează asupra cuiva, acesta va cădea bolnav. Persoanele în doliu se culcă pe spice care le vor înconjura și patul. Această ultimă practică are ca scop să țină departe spiritul mortului; dar și mai sugestiv este obiceiul anumitor triburi nord-americane, conform căruia văduva, după moartea soțului ei, trebuie să poarte o anume perioadă de timp un veșmânt în formă de pantalon, în care s-au îndesat ierburi uscate, pentru a îndepărta de ea spiritul defunctului. Lucrul acesta ne face să credem că, măcar în sensul „figurat", contactul este perceput întotdeauna ca fiind corporal, căci spiritul mortului nu se desparte de rudele supraviețuitoare și continuă să „planeze" în jurul lor pe întreaga durată a doliului.

La băștinașii Agutainos, trăitori în Palawan, insulă din Filipine, o văduvă nu trebuie să-și părăsească coliba decât noaptea, în primele șapte sau opt zile după moartea soțului, pentru a evita întâlnirile cu ceilalți săteni. Cel care ar zări-o este amenințat cu o moarte iminentă, de aceea văduva avertizează pe toată lumea de faptul că se află în apropiere, lovind la fiecare pas al ei cu un băț copacii din cale; se spune că arborii pe care ea îi lovește se vor usca.

Ce pericole mai prezintă o văduvă aflăm dintr-o altă relatare. În ținutul Mekeo din Papua Noua Guinee, un văduv își pierde toate drepturile civile și trăiește o anumită perioadă de timp ca un paria. El nu are voie nici să cultive pământul, nici să se arate în public, nici să fie văzut în sat sau pe ulițe. Rătăcește ca un animal sălbatic prin ierburile înalte sau printre tufișuri, unde se poate ascunde cu

ușurință de îndată ce zărește pe cineva, mai ales o femeie. Acest detaliu ne permite să observăm că tentația este principalul pericol prezentat de vreun văduv sau de vreo văduvă. Bărbatul căruia i-a murit nevasta trebuie să se pună la adăpost de tentația de a o înlocui; văduva trebuie să lupte contra aceleiași ispite și, în plus, fiindcă nu mai are soț, este susceptibilă de a stârni poftele altor bărbați, căci faptul de a se abandona astfel ispitelor este un act contrar semnificației doliului, fapt care ar putea stârni furia spiritului defunct.

Una dintre cele mai bizare, dar și mai instructive cutume ale tabuului în cazul doliului la primitivi constă în interdicția de a pronunța numele mortului. Acest obicei este extrem de răspândit, prezintă numeroase variații și a avut consecințe extrem de importante. În afara australienilor și polinezienilor, la care cutumele tabu s-au păstrat cel mai bine, vom reîntâlni aceeași prohibiție la populații îndepărtate unele de altele și diferite, cum ar fi samoizii din Siberia și indienii Todas din India meridională, la mongolii tătari și tuaregii din Sahara, la ainușii din Japonia, la triburile Akambas și Nandi din centrul Africii, la tinguanii din Filipine și la locuitorii din insulele Nicobar, Madagascar și Borneo[1]. La unele dintre aceste populații, prohibiția despre care vorbim și consecințele ei nu sunt valabile decât pe perioada doliului, la altele sunt permanente, dar se pare că toate își pierd din rigoare odată cu trecerea timpului. Interdicția de a pronunța numele mortului este respectată în general cu o mai mare rigoare. De aceea anumite triburi sud-americane consideră că cea mai mare insultă adusă supraviețuitorilor este să pronunți în fața lor numele unei rude decedate, iar pedeapsa pentru această ofensă este similară cu cea aplicată ucigașilor.[2]

E greu de înțeles rațiunea severității acestei interdicții, dar pericolele legate de acest act au dat naștere unei mulțimi de expe-

---

[1] Frazer, l. c., p. 353.
[2] Frazer, l. c., 352 și urm.

diente, interesante și semnificative din multe privințe. Astfel se face că masaii din Africa au recurs la un mijloc care constă în a-i schimba numele decedatului imediat după moarte; începând din acest moment, numele răposatului poate fi rostit fără teamă, toate interdicțiile referindu-se doar la vechiul său nume. Procedându-se astfel, se presupune că spiritul nu își știe noul nume și nu are habar că despre el este vorba. Triburile australiene din Adelaide și din Encounter Bay merg și mai departe cu precauțiunile: după un deces, toate persoanele pe care le chemă la fel ca răposatul își schimbă numele. Alteori toate rudele defunctului își schimbă numele, chiar dacă niciunul dintre ele nu seamănă cu cel al mortului; faptul acesta a fost observat și la anumite triburi din regiunea Victoria, în America de Nord. La tribul Gayacurus, în Paraguay, în aceste triste ocazii, șeful le acordă tuturor membrilor nume noi, care rămân și de care se folosesc, ca și cum le-ar fi purtat dintotdeauna[1]. Mai mult, dacă defunctul avea un nume care era folosit pentru a desemna un animal sau un obiect, anumite triburi consideră necesar să le confere acelui animal sau obiect un nou nume, pentru ca nimic din conversațiile ulterioare să nu trezească amintirea defunctului.

Rezultă astfel o instabilitate lingvistică, o schimbare continuă a vocabularului care a constituit pentru misionari o sursă de mari dificultăți, mai ales când au vizitat populații care își preschimbau permanent numele. De-a lungul celor șapte ani pe care misionarul Dobrizhofer i-a petrecut la abiponii din Uruguay, numele jaguarului a fost schimbat de trei ori, aceeași soartă având și termenii ce denumeau crocodilul, spinii sau sacrificarea animalului.[2] Dar teama de a pronunța numele unui defunct se amplifică și se extinde la tot ceea ce are legătură mai mică sau mai mare cu acesta; grava consecință a acestui proces de reprimare constă în faptul că aceste

---

[1] După un observator spaniol (1732), citat de Frazer, l. c., p. 351.
[2] Frazer, l. c., p. 360.

populații nu au nici tradiții, nici amintiri istorice și nu oferă nicio mărturie sigură celui care încearcă să le studieze originile.

Unele dintre aceste popoare primitive au adoptat totuși obiceiuri compensatorii, dintre care unul constă în a păstra numele morților dându-le copiilor, care sunt considerați reincarnarea celor morți. Acest tabu al numelor apare mai puțin bizar, dacă ne gândim că pentru omul sălbatic numele constituie o parte esențială a personalității sale, o proprietate importantă, a cărei semnificație concretă el o înțelege. După cum am afirmat mai sus, copiii noștri procedează în același fel: ei nu se mulțumesc numai cu o simplă asemănare verbală, ci admit logic o asemănare fonetică între două cuvinte, după modelul asemănării naturale între obiectele desemnate de aceste cuvinte. Chiar și adultului civilizat, dacă și-ar analiza comportamentul în multe cazuri, nu i-ar fi greu să constate că nu este atât de dificil să atașeze numelor proprii o valoare esențială și să descopere că numele său se confundă cu personalitatea sa. Nu e nimic de mirare în aceste condiții că practica psihanalitică descoperă adeseori ocazia de a insista asupra importanței pe care gândirea inconștientă o atribuie numelor[1]. Nevroticii obsesivi au un comportament similar sălbaticilor în ceea ce privește numele și putem prevedea aprioric acest lucru. Ei reacționează (ca toți nevroticii, de altfel) prin același „complex al sensibilității" la enunțul sau percepția auditivă a anumitor cuvinte și nume, și mare parte dintre tulburările de care suferă provin din atitudinea cu privire la propriul nume.

Una dintre aceste bolnave-tabu pe care le-am cunoscut avea obiceiul de a evita să-și scrie numele, de teamă să nu cadă în mâinile cuiva care s-ar fi aflat astfel în posesia unei părți din personalitatea sa. În eforturile ei disperate de a se apăra contra ispitelor propriei imaginații, ea își impusese regula de a nu dezvălui nimic

[1] Stekel, Abraham.

despre persoana sa, pe care o identifica în cel mai mare grad cu numele și, în al doilea rând, cu scrisul ei. Astfel a sfârșit prin a renunța la a mai scrie vreodată ceva. De aceea nu trebuie să fim surprinși de faptul că sălbaticii văd în nume o parte a persoanei și fac din acesta obiectul tabuului celui răposat. Chiar faptul de a-l apela pe nume pe cel răposat duce, în credința acestora, la contactul cu mortul.

Problematica este mult mai vastă și mai complicată și ne întrebăm pentru ce rațiuni contactul cu morții este supus unui tabu atât de riguros. Prima explicație firească este cea a ororii instinctive pe care o inspiră cadavrul și alterările anatomice care se observă după moarte. Mai putem adăuga la această explicație și pe cea a doliului pe care moartea unui apropiat îl impune familiei și cunoscuților. Totuși, oroarea pe care o inspiră cadavrul nu este suficientă pentru a explica toate detaliile prescripțiilor tabu, iar doliul nu ne lămurește de ce simpla pronunțare a numelui mortului constituie o insultă gravă adusă supraviețuitorilor. Cei care plâng un mort preferă să se ocupe de tot ceea ce le amintea de el, păstrând despre acesta o amintire cât mai durabilă cu putință. Particularitățile acestor cutume tabu trebuie deci să aibă alte rațiuni și să răspundă unor intenții care duc la alte scopuri. Tocmai tabuul numelor este cel care ne lămurește aceste rațiuni necunoscute; și chiar, în absența cutumelor, datele pe care le-am strâns despre doliul sălbaticilor sunt suficiente pentru a ne lămuri.

Sălbaticii nu caută să-și disimuleze *teama* pe care le-o inspiră prezența spiritului defunctului, cât și *frica* pe care o încearcă la gândul unei reîntoarceri posibile a acestuia; de aceea ei au recurs la un întreg arsenal de ceremonii destinate să țină la distanță spiritele morților sau să le alunge[1]. A pronunța numele mortului echivalează cu o invocație care nu poate avea alt efect decât de a

[1] Frazer citează, sub acest aspect, obiceiul tuaregilor din Sahara (l. c., p. 353).

face spiritul prezent și actual.[1] De aceea sălbaticii fac tot ce le stă în putință pentru a se opune acestei invocații și pentru a împiedica astfel trezirea spiritului la viață. Ei se travestesc, pentru ca spiritul să nu-i recunoască, sau își deformează numele lor și pe cel al defunctului[2]; ei sunt furioși pe străinul fără scrupule care, pronunțând numele mortului, îl ațâță astfel contra celor vii. În acest caz, este imposibil să nu tragem concluzia că ei suferă de teama pe care le-o inspiră „sufletul mortului devenit demon", ca să ne folosim de expresia lui Wundt[3].

Adoptând această concluzie, ne apropiem de concepțiile lui Wundt care, după cum știm deja, explică tabuul prin teama față de morți. Această teorie se sprijină pe ideea că iubitul defunct s-ar transforma chiar în momentul morții sale într-un demon din partea căruia rudele supraviețuitoare nu se pot aștepta decât la o atitudine ostilă; de aceea supraviețuitorii încearcă să îndepărteze prin toate mijloacele posibile eventualele nenorociri. Idee bizară pe care, la început, îți vine greu să o admiți. Dar toți sau aproape toți autorii competenți sunt unanimi în a atribui primitivilor acest mod de a privi lucrurile. În lucrarea sa *Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe* (*Originile și dezvoltarea ideilor morale*), Westermarck care, în opinia mea, acordă prea puțină importanță tabuului, se exprimă astfel în capitolul consacrat atitudinii cu privire la cei morți:

> Faptele pe care le cunosc mă împuternicesc să formulez această concluzie generală, și anume că morții sunt considerați mai degrabă dușmani decât prieteni, iar Jevons și Grant Allen se înșală atunci când afirmă că altădată se credea că răutatea morților era îndreptată în special contra străinilor, în timp ce își manifestau solicitudinea paternă asupra descendenților și a membrilor din clan.[4]

---

[1] Aici ar trebui să formulăm o rezervă: câtă vreme mai subzistă ceva din rămășițele sale trupești. Frazer, l. c., p. 372.

[2] În insulele Nicobar, Frazer, l. c., p. 382.

[3] Wundt, *Mythus und Religion*, *op. cit.*

[4] Westermarck, *op.cit.*, vol. II, p. 424. Textul acestei lucrări și notele însoțitoare conțin, în sprijinul acestei ipoteze, numeroase mărturii, adesea

B. Kleinpaul a încercat, în foarte sugestiva sa lucrare[1], să explice raporturile dintre morți și vii la popoarele primitive cu ajutorul reminiscențelor vechii credințe animiste a celor civilizați. Și el ajunge la concluzia că morții caută să-i ademenească pe cei vii, față de care nutresc intenții homicide. Morții ucid; scheletul, care reprezintă forma expresivă a morții, ne arată că moartea însăși nu este altceva decât un om mort. Cel viu se pune la adăpost de hărțuielile morții doar atunci când este despărțit de aceasta de un curs de apă. De aceea, în mod intenționat, morții erau îngropați în insule sau pe malul unui fluviu opus satului, expresiile „lumea de aici" și „lumea de dincolo" având la origine această credință și stare de fapt.

Printr-o atenuare ulterioară, răutatea, în loc să fie atribuită tuturor morților, nu a rămas decât o trăsătură a celor cărora li se recunoștea un anumit drept la furie și ranchiună, adică oamenilor asasinați care, transformați în spirite rele, îi bântuiau fără încetare pe asasinii lor sau oamenilor care, cum ar fi logodnicii, muriseră înainte de a-și satisface plăcerile sexuale. Kleinpaul crede că la origini toți morții erau considerați a fi vampiri, toți îi bântuiau plini de furie pe cei vii și nu se gândeau decât cum să-i facă să sufere și să le ia viața. Cadavrul este cel care a furnizat prima noțiune de „spirit rău".

Ipoteza conform căreia morții cei mai îndrăgiți s-ar transforma în demoni naște în mod firesc o altă întrebare: ce rațiuni i-au

---

foarte sugestive; de pildă: Maorii credeau că rudele cele mai apropiate și mai iubite își schimbau natura după moarte și deveneau rău intenționate față de cei pe care îi iubiseră în timpul vieții. Negrii australieni cred că moartea este dăunătoare celor vii multă vreme; teama este cu atât mai mare cu cât ruda este mai apropiată. Eschimoșii sunt convinși că sufletele morților nu se îmblânzesc decât după o lungă perioadă de timp, iar la început acestea trebuie temute, ca fiind spirite răufăcătoare care rătăcesc prin sat, pentru a răspândi boala, moartea și alte nenorociri.

[1] R. Kleinpaul, *Die Lebendigen und die Toten im Volksglauben. Religion und Sage*, 1898.

îndemnat pe primitivi să le atribuie morților lor o asemenea transformare afectivă? De ce au făcut din aceștia demoni? Westermarck crede că e ușor de răspuns la această întrebare.[1]

> Moartea fiind cea mai mare nenorocire a omului, se credea că decedații sunt nemulțumiți în cel mai mare grad de soarta lor. În concepția popoarelor primitive, nu se murea decât de moarte violentă, cauzată fie de mâna omului, fie de un sortilegiu[2]; de aceea moartea făcea sufletul irascibil și avid de răzbunare. Se presupunea că, gelos pe cei vii și dorind să se reîntoarcă în societatea fostelor rude, sufletul căuta să-i omoare, lovindu-i cu boli, singurul mijloc pentru a-și împlini această dorință de reunire cu cei dragi. O altă explicație a răutății sufletelor răposaților trebuie căutată în teama instinctivă pe care acestea o inspiră, teamă ce rezultă la rându-i din angoasa pe care o încercăm în fața morții.

Studiul tulburărilor psiho-nevrotice ne oferă o explicație mult mai complexă, care o înglobează pe cea oferită de Westermarck. Atunci când o femeie și-a pierdut soțul sau când o fiică și-a văzut mama murind, se întâmplă adeseori ca supraviețuitorii să cadă pradă unor îndoieli teribile, pe care le denumim „reproșuri obsedante", întrebându-se dacă nu cumva ei au fost aceia care au cauzat, din neglijență sau imprudență, moartea persoanei iubite. În zadar își spun că au făcut totul pentru a prelungi viața bolnavului/bolnavei, că și-au îndeplinit cu conștiinciozitate toate îndatoririle față de dispărut/dispărută, căci nimic nu pune capăt tulburărilor de care sunt cuprinși, care reprezintă un soi de expresie patologică a doliului și care nu se ameliorează decât în timp.

Examenul psihanalitic al acestor cazuri ne-a revelat rațiunile ascunse ale acestei suferințe. Cunoaștem faptul că reproșurile obsedante sunt, într-o anumită măsură, justificate și rezistă victo-

---

[1] L. c., p. 426.
[2] Ansamblu de vrăji, farmece, profeții. (*N. tr.*)

rios la toate obiecțiile și protestele. Lucrul acesta nu vrea să spună că persoana îndoliată este realmente vinovată de moartea rudei sau că a fost cumva neglijentă, după cum pretinde simptomatologia reproșului obsedant; faptul înseamnă pur și simplu că moartea rudei a procurat satisfacție unei dorințe inconștiente care, dacă ar fi fost destul de puternică, ar fi provocat această moarte. Tocmai contra acestei dorințe inconștiente se produce reproșul după moartea ființei iubite.

Regăsim aceeași ostilitate, disimulată sub faldurile unei iubiri tandre, în aproape toate cazurile de fixație intensă a sentimentelor asupra unei anumite persoane: este cazul clasic, prototipul ambivalenței afectivității umane. Această ambivalență este mai mult sau mai puțin pronunțată, în funcție de persoane; în mod normal, ea nu ar trebui să fie atât de puternică pentru a provoca reproșurile obsedante despre care tocmai am vorbit. Dar, în cazurile în care această ambivalență există într-un grad foarte mare, ea se manifestă cu atât mai intens cu cât ființa pierdută era mai dragă și mai iubită, ființă care a dispărut în împrejurări la care te aștepți mai puțin. Predispoziția către nevroză obsesională, care ne-a servit adeseori ca termen de comparație în analiza naturii tabuului, ni se pare caracterizată de existența unui grad înalt al ambivalenței afective originare.

Cunoaștem acum factorul susceptibil care să ne ofere explicația pretinsului demonism al sufletelor persoanelor decedate recent, cât și explicația necesității supraviețuitorilor de a se apăra contra ostilității acestor suflete. Dacă admitem că viața afectivă a primitivilor era ambivalentă într-un mare grad, ca și viața afectivă a pacienților obsesivi, așa cum ne arată psihanaliza, nu vom fi foarte mirați că în urma unei pierderi dureroase omul primitiv va reacționa în aceeași manieră ca obsesivul contra ostilității care există în stare latentă în inconștient. Dar acest sentiment apăsător are la omul primitiv un destin diferit față de cel pe care-l observăm în cazul nevrozaților:

este exteriorizat, atribuit chiar mortului. Avem de-a face aici cu un sentiment de apărare pe care-l denumim, atât în viața psihică normală, cât și în cea morbidă, *proiecție*. Supraviețuitorul se apără de gândul că ar fi încercat vreodată vreun sentiment ostil la adresa preaiubitului defunct; doar sufletul dispărutului, crede el, este cel care nutrește acest sentiment pe care-l va avea pe întreaga durată a doliului. Caracterul penalității și al remușcărilor prezentat de această reacție afectivă se va manifesta, în ciuda apărării prin proiecție, prin teamă, privațiuni și restricții impuse și care vor atesta caracterul măsurilor de protecție contra demonului ostil.

Constatăm încă o dată că tabuul s-a născut pe teritoriul unei ambivalențe afective, că este produsul unei contradicții între durerea conștientă și satisfacția inconștientă, și una, și cealaltă ocazionate de un deces. Având în vedere această origine a furiei spiritelor, vedem că tocmai supraviețuitorii cei mai apropiați, pe care răposatul i-a iubit cel mai mult, sunt cei care trebuie să se teamă de ranchiuna sa. Și aici prescripțiile tabu prezintă, ca și simptomele nevrozelor, o dublă semnificație: dacă, pe de o parte, ele exprimă, prin restricțiile impuse, sentimentul de durere încercat la moartea unei ființe iubite, ele lasă să transpară, pe de altă parte, ceea ce doreau să ascundă, adică ostilitatea față de mort, căruia acum aceste prescripții îi conferă un caracter de necesitate. Am văzut că anumite prohibiții tabu se explică prin frica de tentație, de ispită. Mortul fiind acum fără apărare, am putea fi tentați să ne satisfacem sentimentul de ostilitate pe care-l nutrim față de el, or prohibiția este destinată tocmai pentru a se opune acestei ispite.

Westermarck are totuși dreptate când afirmă că sălbaticul nu face nicio diferență între moartea violentă și cea naturală. Pentru inconștient, moartea naturală este și ea tot un produs al violenței: dorințele păcătoase sunt cele care ucid, în acest caz[1]. Cei care sunt interesați de originea și semnificația viselor care au legătură cu

[1] Vezi mai departe capitolul III.

moartea rudelor dragi și apropiate (părinți, frați și surori) vor descoperi că visătorul, copilul și sălbaticul se comportă într-un mod absolut identic în fața morții, chiar în virtutea acestei ambivalențe afective care le este comună.

Ne-am declarat mai înainte în opoziție cu una dintre concepțiile lui Wundt conform căreia tabuul nu ar fi decât expresia fricii pe care o inspiră demonii; totuși, tocmai ne-am însușit explicația care reduce tabuul morților la teama pe care o inspiră sufletul mortului devenit acum demon. Lucrul acesta ar părea, evident, o contradicție; dar nimic mai ușor pentru a o rezolva. Am acceptat ipoteza cu demonii, dar fără a vedea în acest lucru un element psihologic ireductibil. Am reușit să pătrundem dincolo de acest element, interpretându-i pe demoni ca fiind proiecția sentimentelor ostile pe care supraviețuitorii le nutresc față de cei morți. Odată stabilită această manieră de a vedea lucrurile, noi credem că aceste sentimente cu dublu caracter, adică deopotrivă tandre și ostile, caută să se manifeste, să se exprime simultan în momentul morții sub forma durerii și a satisfacției. Între aceste două sentimente opuse un conflict este inevitabil și, fiindcă unul din sentimente, ostilitatea, este în mare parte inconștientă, conflictul nu se poate rezolva printr-o scădere a celor două intensități, cu acceptarea conștientă a diferenței, cum s-ar întâmpla, de exemplu, în cazurile în care îi iertăm unei persoane iubite o nedreptate de care s-a făcut vinovată față de cel care o iubește.

Procesul se termină mai degrabă prin intrarea în joc a unui mecanism psihic particular pe care-l desemnăm în mod obișnuit în psihanaliză cu numele de *proiecție*. Ostilitatea, despre care nu știm nimic și nu vrem să știm deloc, este proiectată din interior către exterior, adică desprinsă chiar de la persoana care o încearcă, pentru a fi atribuită altei persoane. Nu noi, supraviețuitorii, suntem cei mulțumiți că ne-am debarasat de cel care nu mai este, ci, dimpotrivă: noi îi deplângem moartea, dar el este cel care a devenit un

demon rău pe care nefericirea noastră îl bucură și care caută să ne piardă. De aceea supraviețuitorii trebuie să se apere contra acestui dușman; ei nu s-au eliberat de o apăsare interioară decât pentru a o înlocui cu o angoasă ce are o sursă externă.

Fără îndoială că această proiecție datorită căreia decedatul se vede transformat într-un dușman periculos își poate găsi justificare în amintirea anumitor manifestări ostile pe care realmente i le putem reproșa defunctului: severitate, tiranie, nedreptăți de tot felul, cât și alte acte neplăcute care alcătuiesc fundalul relațiilor umane chiar cele mai afective. Dar am adopta o explicație prea simplistă dacă am vedea în acest factor o rațiune suficientă pentru a justifica crearea demonilor prin procesul de proiecție. Greșelile de care s-ar fi făcut vinovați, în timpul vieții, cei care nu mai sunt astăzi printre noi pot cu siguranță explica până la un anumit punct ostilitatea supraviețuitorilor, dar nu ostilitatea atribuită morților și, pe deasupra, momentul morții ar fi foarte prost ales pentru a retrăi amintirea tuturor reproșurilor pe care li le-am putea adresa. De aceea suntem îndrituiți să vedem în ostilitatea inconștientă motivul constant și decisiv al atitudinii de care ne ocupăm. Aceste sentimente ostile la adresa rudelor celor mai apropiate și mai dragi ar putea rămâne latente atâta vreme cât aceste rude sunt în viață, adică nu s-ar revela conștiinței, direct sau indirect, printr-o formațiune substitutivă oarecare. Dar după moartea persoanelor deopotrivă iubite și urâte, această situație nu mai poate subzista, iar conflictul capătă cu necesitate un caracter acut. Durerea născută dintr-un preaplin sentiment afectiv se revoltă, pe de o parte, din ce în ce mai tare contra ostilității latente și nu poate, pe de altă parte, să admită că această ostilitate naște un sentiment de satisfacție. Astfel se efectuează refularea ostilității inconștiente prin modalitatea proiecției, cu formarea ceremonialului prin care se exprimă teama de pedeapsă din partea demonilor; pe măsură ce ne îndepărtăm de momentul morții, își pierde din ce în ce mai mult din

acuitate, ceea ce are ca efect slăbirea sau chiar uitarea tabuurilor cu referire la morți.

4

După ce am explorat astfel terenul pe care s-au născut tabuurile referitoare la cei morți, să adăugăm rezultatelor obținute câteva remarce care pot avea o mare importanță pentru înțelegerea tabuului în general.

Proiecția ostilității inconștiente asupra demonilor, ce caracterizează tabuul morților, nu este decât unul dintre numeroasele procese de acest gen căruia trebuia să-i atribuim cea mai mare influență asupra vieții psihice primitive. În cazul care ne interesează proiecția servește pentru a rezolva un conflict afectiv și îndeplinește același rol într-un mare număr de situații psihice care duc la nevroză. Dar proiecția nu este doar un mijloc de apărare; o putem observa și în cazurile în care nu este vorba despre conflict. Proiecția în afară a percepțiilor interioare este un mecanism primitiv căruia îi sunt supuse în egală măsură percepțiile noastre senzoriale, de exemplu, și care joacă în consecință un rol capital în felul nostru de a ne reprezenta lumea exterioară. În condiții încă insuficient elucidate, percepțiile interioare ale proceselor afective și intelectuale sunt, ca și percepțiile senzoriale, proiectate în afară și utilizate pentru reprezentarea lumii exterioare, în loc să rămână localizate în lumea noastră interioară. Din punct de vedere genetic, acest lucru se explică probabil prin faptul că, în mod primar, atenția se exercită nu asupra lumii interioare, ci asupra excitațiilor venite din lumea exterioară, iar noi nu avem cunoștință de procesele noastre endopsihice decât de prin intermediul senzațiilor de plăcere și durere. De-abia după instaurarea unui limbaj abstract oamenii au devenit capabili să atașeze reminiscențele senzoriale

ale reprezentărilor verbale unor procese interne; de-abia atunci au început să le perceapă încet-încet pe acestea din urmă. Până în acel moment oamenii primitivi și-au făurit imaginea despre lume proiectându-și în afară percepțiile interne, iar această imagine noi trebuie s-o reconstruim, servindu-ne de datele psihologiei, folosindu-ne de cunoștințele pe care le-am dobândit din viața interioară.

Proiecția relelor tendințe ale individului în afară și atribuirea lor demonilor fac parte dintr-un sistem despre care vom vorbi în capitolul următor, sistem pe care-l putem denumi „concepția animistă a lumii". Atunci vom încerca să descoperim trăsăturile psihologice ale acestui sistem și să găsim puncte de sprijin pentru explicarea lui în cadrul analizei sistemelor pe care le întâlnim atunci când vorbim despre nevroze. Acum ne vom mărgini doar la a spune că toate aceste sisteme au fost făurite de către un mecanism al cărui prototip este constituit din ceea ce am denumit „elaborarea secundară" a conținutului viselor. Să nu uităm însă că, plecând din momentul în care sistemul s-a format, orice act supus judecății conștiinței poate prezenta o dublă orientare: una sistemică și una reală, dar inconștientă[1]. Wundt afirmă[2] că „printre acțiunile pe care miturile tuturor popoarelor le atribuie demonilor, cele malefice le depășesc cu mult pe cele benefice, în așa fel încât devine evident că în credința popoarelor demonii cei răi sunt mult mai vechi decât geniile bune".

Este foarte posibil ca ideea demonului să fi apărut ca urmare a relațiilor semnificative care există între morți și vii. Ambivalența inerentă acestor relații se manifestă, de-a lungul evoluției umane, prin două curente opuse, dar care provin de la aceeași sursă: cultul străbunilor, cultul celuilalt[3]. Că acești demoni sunt întotdeauna con-

[1] Creațiile proiective ale primitivilor se apropie de personificările prin care poeții își exteriorizează, sub forma individualităților autonome, tendințele opuse care se luptă în interiorul inimii.

[2] *Mythus und Religion*, II, p. 129.

[3] Supunând studiului psihanalitic diverse persoane nevrotice, atinse încă din copilărie de sindromul fricii față de spectre, putem vedea deseori

cepuți ca fiind spiritul persoanelor decedate de curând reprezintă o dovadă incontestabilă pe care o avem în influența exercitată de perioada de doliu asupra formării credinței în existența demonilor. Doliul îndeplinește o misiune psihică bine definită, care constă în a stabili o linie de separație netă între cei defuncți, pe de o parte, și amintirile și speranțele supraviețuitorilor, pe de altă parte. Rezultatul odată obținut, suferința se atenuează și, odată cu ea, se atenuează și reproșurile adresate sieși, în consecință se diminuează și teama față de demon. Atunci aceleași spectre care au fost temute ca demoni vor deveni obiectul unor sentimente mult mai amicale, vor fi venerate ca fiind străbunii cărora li se invocă ajutorul în toate ocaziile.

Dacă urmărim evoluția raporturilor care au existat între vii și morți, vom constata că ambivalența lor s-a diminuat considerabil odată cu trecerea timpului. Astăzi este ușor de reprimat, fără mare efort psihic, ostilitatea inconștientă care încă mai subzistă cu privire la cei răposați. Acolo unde altădată exista o bătălie între ura satisfăcută și afecțiunea dureroasă s-a instaurat astăzi, ca o cicatrice, pietatea care cere, conform sentenței, *de mortuis nil nisi bene* (despre morți numai de bine). Doar cei atinși de nevroză mai sunt încă tulburați de durerea încercată la pierderea unei ființe iubite prin puseuri de reproșuri obsedante, în care psihanaliza descoperă reminiscențe ale ambivalenței afective de altădată. N-avem loc aici să cercetăm modul în care s-a operat această schimbare, nici felul în care s-a ajuns la o transformare de natură și la o ameliorare reală a relațiilor familiale. Dar putem admite ca un lucru sigur faptul că în viața psihică a omului primitiv ambivalența a jucat un rol infinit mai mare decât în viața omului civilizat de astăzi. Diminuarea acestei ambivalențe a avut drept corolar dispariția

că aceste spectre ale răposaților atât de înspăimântătoare nu sunt altceva decât rudele. Asupra acestui subiect vezi lucrarea lui P. Haberlin, intitulată *Problema sexuală*, 1912, unde este vorba despre un tată decedat, dar spectrul său este reprezentat de o altă persoană, cu nuanțe erotice.

progresivă a tabuului, care nu este decât un compromis între cele două tendințe aflate în conflict. În ceea ce-i privește pe nevrotici, care sunt nevoiți să reproducă această bătălie și tabuul care rezultă, vom spune că ei s-au născut cu o constituție arhaică, reprezentând un rest atavic, a cărei reprimare, cerută de conveniențele vieții civilizate, le impune o cheltuire enormă de energie psihică.

Este momentul să ne amintim acum de informațiile confuze și obscure pe care Wundt ni le-a oferit despre dubla semnificație a cuvântului tabu: sacru și impur (profan). În starea primitivă, ne spune Wundt, cuvântul tabu nu însemna nici sacru, nici profan, ci desemna pur și simplu tot ceea ce era de sorginte demonică, ceea ce nu trebuia atins. Wundt făcea astfel referire la o trăsătură importantă, comună celor două noțiuni, ceea ce dovedea că exista la începuturi, între cele două domenii, o afinitate, chiar o confuzie care nu s-a limpezit decât încet-încet, mai târziu, lăsând loc diferențelor. Aceasta este concepția lui Wilhelm Wundt; în opoziție cu ea, analiza pe care am făcut-o ne autorizează să credem că termenul *tabu* prezenta încă de la începuturi dubla semnificație despre care vorbește Wundt, care servea la desemnarea unei anumite ambivalențe și la tot ceea ce decurgea din aceasta sau avea legătură cu ea. Chiar cuvântul *tabu* în sine este unul ambivalent, iar noi credem că, dacă sensul acestui cuvânt ar fi fost mai bine precizat, am fi obținut fără mari probleme ceea ce n-am obținut decât după îndelungi cercetări, și anume faptul că interdicția de tip tabu trebuie să fie înțeleasă ca rezultatul unei ambivalențe afective. Studiul limbilor arhaice ne-a demonstrat că existau odinioară multe cuvinte de acest gen care serveau la a exprima două noțiuni opuse, ambivalente într-un anume sens, dacă nu cumva în același sens, ca în cazul cuvântului tabu[1]. Anumite modificări fonetice imprimate cuvântului primitiv cu dublu sens au servit mai târziu la

[1] Vezi recenzia mea la cartea lui M. Abel: *Gegensinn der Urworte*, în „Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopathol., Forschugen", vol. I, 1919.

a crea o expresie verbală particulară pentru fiecare dintre sensurile opuse reunite în acest cuvânt.

Cuvântul *tabu* a avut o soartă diferită; importanța ambivalenței pe care o desemnează diminuându-se fără încetare, el a sfârșit prin a dispărea complet din vocabular, el și cuvintele similare. Sper să pot demonstra într-o zi că destinului suferit de această noțiune i se adaugă o mare transformare istorică și că acest cuvânt, care servea la început pentru a desemna relații umane bine definite, caracterizate printr-o mare ambivalență afectivă, a fost extins ulterior pentru a desemna și alte relații similare.

Dacă nu ne înșelăm cumva, analiza naturii tabuului se face pentru a proiecta o anume lumină asupra naturii și originii a ceea ce noi denumim conștiință. Fără a forța prea mult termenii, putem vorbi despre o remușcare-tabu, o conștiință-tabu, rezultate din încălcarea unui tabu. Remușcarea-tabu constituie probabil forma cea mai veche a remușcării, a conștiinței în general. Dar ce este în fond „conștiința"? Dacă ne luăm după terminologia lingvistică, conștiința înseamnă *ceea ce știm în modul cel mai sigur*. În unele limbi, de-abia dacă există o distincție între conștiința morală și conștiința în sensul cunoașterii. Conștiința morală reprezintă percepția interioară a repudierii anumitor dorințe pe care le încercăm, înțelegându-se de la sine că această repudiere nu mai are nevoie să invoce motive oarecare, că este sigură de sine însăși.

Acest caracter reiese cu o și mai mare claritate în conștiința unei greșeli, după perceperea și condamnarea interioară a actelor pe care le-am îndeplinit sub influența anumitor dorințe. O motivație a acestei condamnări pare superfluă; oricine este înzestrat cu o conștiință morală trebuie să descopere în sine însuși justificarea acestei condamnări, trebuie să fie împins de către o forță interioară pentru a-și face singur reproșuri și pentru a le reproșa altora anumite acte pe care le-au comis. Acest lucru este tocmai ceea ce caracterizează

atitudinea sălbaticului față de tabu, fapt ce reprezintă un comandament al conștiinței sale morale și a cărui încălcare este urmată de un înspăimântător sentiment de vinovăție, la fel de firesc pe cât de necunoscute îi sunt originile[1].

Astfel se face că conștiința morală se naște probabil, și ea, pe solul ambivalenței afective. Rezultat al anumitor relații omenești, caracterizate de această ambivalență, ea are trăsăturile pe care le-am descoperit în cazul tabuului și nevrozei obsesionale, adică unul din cei doi termeni ai opoziției rămâne inconștient și se află în stare de reprimare din cauza celuilalt, care se manifestă ca o forță obsedantă. Această concluzie este confirmată și întărită de o mulțime de date furnizate de analiza cazurilor de nevroză. Am descoperit, în primul rând, că nevroticul obsesiv suferă de scrupule morbide care apar ca simptome ale reacției prin care răul se ridică împotriva tentației ce pândește în inconștient și care, pe măsură ce boala se agravează, se amplifică până la a-l copleși sub povara unei greșeli pe care acesta o consideră de neispășit. Putem chiar risca afirmația că, dacă nu ar fi fost posibil să descoperim originea conștiinței morale prin studiul nevrozei obsesionale, ar fi trebuit să renunțăm pentru totdeauna la speranța de a o mai descoperi. Or, întâlnim această origine la individul nevrozat; de aceea sperăm să ajungem într-o zi la același rezultat și în cazul popoarelor.

Un alt lucru care ne frapează este faptul că conștiința morală prezintă o mare afinitate cu angoasa; putem chiar, fără să ezităm, să o descriem ca fiind o „conștiință angoasantă”. Or angoasa, după cum știm, își are sursa în inconștient; psihologia nevrozelor ne-a demonstrat că atunci când dorințele au suferit o refulare, libidoul

---

1 Este interesant de pus în paralel faptul că conştiinţa greşelii în cazul tabuului nu se regăseşte nicăieri diminuată, chiar dacă încălcarea tabuului s-a făcut în mod inconştient, de aceea în mitologia greacă greşeala lui Oedip rămâne o greşeală gravă, cu toate că s-a comis fără ştirea şi în afara voinţei autorului ei.

lor s-a transformat în angoasă. Cu această ocazie, reamintim că și în cadrul conștiinței morale există ceva necunoscut și inconștient, și anume rațiunile refulării, ale repudierii anumitor dorințe. Tocmai acest necunoscut și acest inconștient sunt cele care determină caracterul angoasant al conștiinței morale.

Atunci când un tabu se manifestă în principal prin prohibiții, putem admite ca evident și fără vreo confirmare extrasă din analogia cu nevrozele faptul că acest tabu se adresează unor dorințe pozitive cărora le datorează apariția. Nu vedem altfel necesitatea de a interzice ceva ce persoana respectivă *nu dorește* să facă; în toate cazurile, ceea ce este interzis în modul cel mai formal trebuie să fie obiectul unei dorințe. Dacă aplicăm acest raționament primitivilor noștri, trebuie să tragem concluzia că ei sunt literalmente urmăriți de tentația de a-și ucide regii și preoții sau de a comite incesturi ori de a-și trata rău morții. Lucrul acesta este puțin verosimil și această propoziție ne apare și mai inacceptabilă atunci când o aplicăm unor cazuri în care noi înșine auzim în mințile noastre vocea conștiinței. Suntem atunci tentați să afirmăm, cu o mare siguranță de sine, că noi nu resimțim nici cea mai mică tentație de a încălca poruncile de genul *să nu ucizi* și că simpla idee a unei asemenea încălcări ne dă fiori reci pe șira spinării.

Dacă îi acordăm mărturiei conștiinței noastre importanța pe care o cere, atât prohibiția tabu, cât și comandamentele morale devin superflue; pe de altă parte, chiar existența conștiinței morale rămâne inexplicabilă, iar a stabili o relație între conștiință morală, tabu și nevroză devine nenecesar. Este modul de înțelegere la care ajungem dacă nu aplicăm acestei probleme punctele de vedere ale spihanalizei. Dar, dacă ținem cont de ceea ce ne învață psihanaliza, mai ales de analiza viselor persoanelor sănătoase, adică de faptul că tentația de a ucide este un sentiment mult mai puternic decât credem noi și că această tentație se manifestă prin efecte care scapă vizorului conștiinței; dacă admitem în plus că prohibițiile

obsesionale ale nevroticilor nu sunt decât precauții și pedepse pe care și le impun singuri, pentru că aceștia resimt acut tentația de a ucide, atunci putem relua propoziția concluzivă formulată mai sus, dându-i o nouă interpretare: ori de câte ori avem de-a face cu o prohibiție, ea a fost motivată de o dorință, de o poftă inconștientă și nemărturisită. Admitem că această tentație de a ucide există realmente în inconștientul uman și că tabuul, ca și comandamentele morale, departe de a fi superflue, se explică și se justifică printr-o atitudine ambivalentă față de impulsul de a ucide.

Caracterul recunoscut ca fundamental al acestei atitudini ambivalente, adică faptul că dorința pozitivă este ambivalentă, ne face să întrevedem noi perspective și noi posibilități de explicare. Procesele psihice ale inconștientului, departe de a fi întru totul identice cu cele din viața conștientă, se bucură de libertăți apreciabile, care sunt refuzate vieții conștiente. Un impuls inconștient nu s-a născut neapărat acolo unde îl vedem că se manifestă; poate proveni dintr-o sursă cu totul diferită, se poate referi la început la alte persoane și la alte relații și poate să se afle acolo unde îi constatăm prezența doar din cauza mecanismelor de deplasare. Se prea poate ca un asemenea impuls, având în vedere indestructibilitatea și incorigibilitatea proceselor inconștiente, să se fi propagat dintr-o epocă în care era bine adaptat într-o altă epocă și în circumstanțe ulterioare, în mijlocul cărora manifestările sale par bizare și deplasate. Nu sunt decât presupuneri, dar o aplecare atentă asupra fiecărui caz în parte ne poate dezvălui întreaga importanță prezentată de aceste impulsuri inconștiente, prin lumina pe care o aruncă asupra istoriei evoluției civilizației.

Înainte de a sfârși cu aceste considerații, vom face o remarcă ce reprezintă un soi de introducere pentru cercetările ulterioare. Afirmând identitatea dintre natura prohibiției tabu și comandamentele morale, nu am văzut să existe între acestea vreo diferență

psihologică. Dacă comandamentele morale nu afectează forma tabuului, cauza trebuie căutată doar într-o schimbare survenită în condițiile și particularitățile ambivalenței. Ne-am lăsat călăuziți până în prezent, în elaborarea considerațiilor psihanalitice ale fenomenelor tabu, de analogiile care există între aceste fenomene și manifestările întâlnite în cadrul nevrozelor. Să nu uităm totuși că tabuul nu este o nevroză, ci un model social; de aceea trebuie să demonstrăm în ce constă diferența de principiu care separă nevroza de tabu. Și aici voi lua ca punct de plecare un singur și unic fapt. Încălcarea unui tabu are drept urmare o pedeapsă, cel mai adesea o boală gravă sau chiar moartea. De această pedeapsă este amenințat doar cel care s-a făcut vinovat de încălcarea tabuului. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul nevrozei obsesionale. Atunci când pacientul este pe punctul de a înfăptui ceva care îi este interzis, îi este teamă de pedeapsă nu pentru el, ci pentru o altă persoană pe care nu o precizează cu exactitate, dar pe care analiza faptelor o indică a fi una dintre persoanele cele mai apropiate și mai dragi lui. Nevroticul se comportă deci, cu acest prilej, ca un altruist, în timp ce primitivul se comportă ca un egoist. Doar atunci când încălcarea unui tabu nu este urmată automat și spontan de pedepsirea vinovatului, sălbaticii simt cum se trezește în ei sentimentul colectiv că sunt amenințați de o primejdie și se grăbesc să aplice ei înșiși pedeapsa care nu s-a produs spontan.

Este ușor de explicat mecanismul acestei solidarități. E vorba despre teama de exemplul contagios, despre impulsul imitației, deci despre natura infecțioasă a tabuului, care intră în joc. Atunci când un individ a reușit să-și satisfacă o dorință refulată, toți ceilalți membri ai colectivității trebuie că încearcă tentația de a face la fel; pentru a reprima această tentație, trebuie pedepsită îndrăzneala celui căruia îi invidiază satisfacția și se întâmplă adeseori ca pedeapsa să le ofere celor care o execută ocazia de a comite la

rândul lor, sub pretextul ispășirii, același act impur. Avem de-a face aici cu unul dintre principiile fundamentale ale sistemului judiciar uman, care decurge firesc din echivalența dintre dorințele refulate ale cazul criminalului și ale celor care sunt însărcinați să răzbune societatea ultragiată.

Psihanaliza confirmă aici părerea persoanelor pioase care pretind că noi toți suntem de fapt niște mari păcătoși. Dar cum să explicăm acum această noblețe neașteptată a nevroticul care nu se teme pentru el, ci se teme pentru o persoană iubită? Examenul analitic ne arată că această noblețe nu este de natură primară. La începutul afecțiunii sale, pacientul, ca și sălbaticul, se teme de amenințarea pedepsei, tremură pentru propria viață și doar mai târziu teama de moarte se transferă asupra altei persoane. Procesul în sine este cumva complicat, dar putem să-i parcurgem toate etapele. La baza interdicției stă, în general, o dorință malefică, o dorință letală formulată, nutrită contra unei persoane îndrăgite. Această dorință este refulată de o interdicție, dar este atașată unei anumite acțiuni care, în urma unui transfer, se substituie acțiunii ostile față de persoana iubită a cărei înfăptuire este amenințată de pedeapsa cu moartea. Procesul suferă însă o dezvoltare ulterioară, în urma căreia dorința letală formulată contra unei persoane îndrăgite este înlocuită cu teama de a o vedea pe această persoană murind. Făcând dovada unui altruism tandru, nevroticul nu face decât să compenseze atitudinea opusă care stă la baza sa și care este cea a unui brutal egoism. Dacă atribuim numele de *sociale* sentimentelor care se referă la alte persoane, fără să avem de-a face aici cu vreun element sexual, putem spune că dispariția acestor factori sociali constituie o trăsătură fundamentală a nevrozei, trăsătură care se regăsește mascată într-o etapă ulterioară printr-un soi de supracompensație.

Fără a zăbovi asupra originii acestor tendințe sociale și asupra raporturilor lor cu alte tendințe fundamentale ale omului, dorim să

scoatem în relief, sprijinindu-ne pe un exemplu, al doilea caracter fundamental al nevrozei. În manifestările sale exterioare, tabuul prezintă o mare asemănare cu delirul de atingere al nevroticilor. Or, în delirul de atingere este vorba în special despre interdicția contactelor sexuale, iar psihanaliza a demonstrat la modul general că tendințele care, în nevroză, suportă o derivație și un transfer sunt de origine sexuală. În cazul tabuului, contactul interzis nu are, după toate evidențele, doar o semnificație sexuală: ceea ce este încă prohibit e faptul de a afirma, de a impune și a valoriza propria persoană. Atunci când s-a lansat interdicția de a-l atinge pe șef sau obiectele cu care acesta s-a aflat în contact, s-a căutat prin această prohibiție să se inhibe un impuls care se exprimă în alte ocazii printr-o strictă supraveghere a șefului, chiar prin pedepse corporale care-i sunt administrate înainte de încoronarea sa (vezi exemplele de mai sus). De aceea predominanța tendințelor sexuale asupra celor sociale constituie trăsătura caracteristică a nevrozei. Dar și tendințele sociale s-au născut din amestecul de elemente egoiste și erotice. Această ultimă comparație între tabu și nevroza obsesională ne arată deja raporturile care există între diversele forme ale nevrozei și normele sociale, cât și importanța pe care studiul psihologiei nevrozelor o are în evoluția civilizației umane.

Pe de o parte, nevrozele prezintă asemănări frapante și profunde cu marile creații sociale artistice, religioase și filosofice; pe de altă parte, ele ne apar ca deformări ale acestora. Am putea aproape spune că o isterie este o operă de artă deformată, că o nevroză obsesională este o religie deformată, iar o manie paranoidă – un sistem filosofic deformat. Aceste deformări se explică prin faptul că nevrozele sunt formațiuni asociale, că ele încearcă să realizeze cu mijloace particulare ceea ce societatea înfăptuiește prin efort colectiv. Analizând pulsiunile care stau la baza nevrozelor, descoperim că impulsurile sexuale joacă un rol decisiv, în timp ce formațiunile sociale despre care a fost vorba mai înainte au la bază tendințele

născute din întâlnirea factorilor egoiști cu cei erotici. Nevoia sexuală este neputincioasă în a-i uni pe oameni, așa cum se întâmplă în cazul instinctelor de conservare; satisfacerea sexuală este, înainte de toate, o afacere privată, individuală. Din punct de vedere genetic, natura asocială a nevrozei decurge din tendința originară de a fugi de realitatea care nu oferă satisfacții, pentru a se refugia într-o lume imaginară, plină de promisiuni tentante. În lumea reală de care nevroticul fuge domnește societatea umană, împreună cu toate instituțiile create prin efort comun; abătându-se de la această realitate, nevroticul se exclude singur din comunitatea umană.

03 ANIMISM, MAGIE ȘI OMNIPOTENȚA IDEILOR

1

O mare lacună inevitabilă în cazul cercetărilor care își propun să aplice științelor morale punctele de vedere ale psihanalizei este faptul că acestea nu-i pot oferi cititorului decât noțiuni insuficiente asupra lor. Aceste cercetări își propun doar să-i stimuleze pe specialiști, să le sugereze idei pe care aceștia le pot folosi în lucrările lor. Lacuna despre care vorbim este cât se poate de evidentă atunci când abordăm vastul domeniu desemnat cu numele de *animism*.[1]

În sensul restrâns al cuvântului, animismul este teoria reprezentărilor care privesc sufletul; în sensul larg al cuvântului, animism constituie teoria ființelor spirituale în general. Mai distingem și un *animatism*, care este doctrina însuflețirii naturii pe care o știm a fi neînsuflețită, și căruia i se adaugă *animalismul* și *manismul*. Termenul animism, care servea altădată pentru a desemna un sistem filosofic determinat, pare să își datoreze semnificația actuală lucrărilor lui E. B. Taylor[2].

---

[1] Necesitatea de a condensa materialele ne obligă să renunțăm la a mai oferi o bibliografie mai mult sau mai puțin detaliată. Mă voi mărgini doar să amintesc lucrările bine cunoscute ale lui Herbert Spencer, J. G. Frazer, A. Lang, B. B.Taylor, Wilhelm Wundt, din care am împrumutat toate informațiile despre animism și magie. Personalitatea autorului se afirmă și prin alegerea materialelor și opiniilor ce îi sugerează calea pe care trebuie să meargă.

[2] E. B. Taylor, *Primitive Culture*, vol. I, p. 425, ed. a II-a, 1903; W. Wundt, *Mythus und Religion*, vol. II, p. 113, 1906.

Ceea ce a provocat creația tuturor acestor termeni au fost cunoștințele dobândite despre maniera extrem de curioasă în care popoarele primitive cunoscute, dispărute sau încă existente, concepeau natura și lumea. În opinia acestora, lumea ar fi locuită de un mare număr de ființe spirituale, benefice sau malefice față de oamenii care le atribuiau acestor spirite și demoni pricina a tot ceea ce se întâmplă în natură și care considerau că aceste ființe însuflețeau nu numai animalele și plantele, dar și obiectele în aparență neînsuflețite.

Un al treilea element, care este poate cel mai important, al acestei „filosofii a naturii" ne uimește mai puțin, pentru că ne este familiar nouă înșine, chiar dacă noi nu admitem deloc existența spiritelor, explicând astăzi fenomenele naturale prin acțiunea unor forțe fizice impersonale. Primitivii însă credeau într-o „însuflețire" asemănătoare celei cu care sunt înzestrate ființele umane. În oameni, credeau aceștia, sălășluiesc sufletele care își pot părăsi sediul material permanent pentru a transmigra în corpul altor oameni; aceste suflete ar fi izvorul activităților spirituale și, până la un anumit punct, ele ar fi independente de „trupuri". În primitivitate, sufletele erau reprezentate ca fiind extrem de asemănătoare indivizilor și doar în urma unei îndelungate evoluții sufletele au fost despuiate de orice element material, pentru a dobândi un grad de „spiritualitate" extrem de înalt[1].

Cea mai mare parte a autorilor care s-au ocupat de problemă sunt înclinați să admită că aceste reprezentări referitoare la forma sufletelor constituie nucleul primitiv al sistemului animist, că spiritele nu corespund decât sufletelor devenite libere, independente și că sufletele animalelor, plantelor și lucrurilor sunt înțelese ca fiind asemănătoare sufletelor umane.

Dar cum au reușit să se cristalizeze în gândirea oamenilor primitivi aceste concepții dualiste pe care se întemeiază siste-

[1] Wundt, l. c., cap. IV, *Die Seelenvorstellungen*.

mul animist? Se presupune că lucrul acesta s-a întâmplat în urma observațiilor furnizate în timpul somnului (odată cu visele) sau a celor oferite de starea de moarte, care se aseamănă cu somnul, cât și în urma eforturilor făcute pentru a explica aceste stări atât de familiare fiecărui individ. În principal, chestiunea morții trebuie să fi oferit punctul de plecare al acestei teorii. În ochii primitivului, persistența vieții, nemurirea, trebuie să fi fost un lucru cât se poate de firesc. Reprezentarea morții nu s-a format decât târziu în mintea primitivului și a fost acceptată la început cu mare ezitare; și pentru noi astăzi această reprezentare este dezgolită de conținut și dificil de realizat. În ceea ce privește rolul jucat în elaborarea teoriilor animiste de alte observații și experiențe, cum ar fi cele referitoare la imaginile care apar în vise, în umbre, în imaginile reflectate în oglindă etc., au făcut obiectul unor discuții care încă nu au dat rezultate pozitive[1].

Primitivul care acționează sub presiunea fenomenelor ce i s-au impus gândirii sale prin formularea reprezentărilor despre suflet, constituie un fenomen pe care îl găsim a fi cât se poate de natural și puțin enigmatic. Wundt spune cu privire la acest subiect că întâlnim aceleași reprezentări ale sufletelor la popoarele cele mai diverse și în epocile cele mai felurite, că aceste reprezentări „sunt produsul psihologic necesar al conștiinței creatoare de mituri și că animismul primitiv ar trebui considerat ca fiind expresia spirituală a stării firești a umanității, în măsura în care această stare este accesibilă observațiilor noastre”[2]. Întâlnim deja justificarea însuflețirii a ceea ce este neînsuflețit în lucrarea lui Hume, *Natural History of Religion* (*Istoria naturală a religiei*): „Există în umanitate o tendință universală de a le concepe pe celelalte ființe ca fiind

[1] Despre acest subiect, în afara lucrărilor lui Wundt și ale lui H. Spencer, vezi consistentele articole din *Encyclopedia Britannica,* 1911, („Animism”, „Mythology” etc.).

[2] L. c., p. 154.

asemănătoare omului și de a le atribui obiectelor toate calitățile ce îi sunt familiare omului și de care este conștient în mod intim”[1].

Animismul este un sistem intelectual, el nu explică doar cutare sau cutare fenomen particular, ci permite conceperea lumii ca un vast ansamblu, plecând de la un punct anume. Dacă ar fi să-i credem pe unii autori, umanitatea ar fi cunoscut succesiv de-a lungul vremii trei dintre aceste sisteme intelectuale, trei mari concepții asupra lumii: concepția animistă (mitologică), concepția religioasă și concepția științifică. Dintre toate aceste sisteme, animismul este poate cel mai logic și mai complet, cel care explică esența lumii fără a lăsa nimic în ceață. Or această primă concepție asupra lumii de către umanitate este o teorie psihologică. Ar depăși scopul acestei cărți dacă ne-am apuca acum să arătăm ce mai subzistă astăzi din această teorie, fie sub forma degradată a superstiției, fie sub forma fondului viu al limbajului, credințelor și filosofiei noastre. Dacă ne gândim la succesiunea acestor trei moduri de a concepe lumea, putem să afirmăm că animismul însuși, fără să fi ajuns încă la stadiul de religie, implică deja condițiile prealabile ale tuturor religiilor care vor apărea ulterior. Este, de asemenea, evident faptul că mitul se bazează pe elemente animiste; dar detaliile raporturilor care există între mituri și animism nu au fost încă elucidate în aspectele esențiale.

2

Cercetările noastre psihanalitice vor începe din altă parte. Până atunci, să spunem că ar fi eronat să credem că oamenii ar fi fost îndemnați să-și elaboreze primele sisteme cosmice doar de simpla curiozitate speculativă, doar de setea de cunoaștere. Nevoia practică de a supune natura trebuie să fi jucat un rol important

---

[1] La Tylor, *Primitive Culture*, 1, p. 477.

în aceste eforturi. De aceea să nu ne mirăm când o să auzim că sistemul animist are un corolar și, mai ales, un sistem de indicații referitoare la maniera în care trebuie să ne comportăm pentru a supune oamenii, animalele și lucrurile sau, mai degrabă, spiritul oamenilor, animalelor și lucrurilor. Acest sistem de indicații și reguli de conduită, cunoscut sub numele de „vrăjitorie și magie", a fost considerat de S. Reinach[1] ca fiind *strategia* animismului, deși eu prefer, împreună cu Hubert și Mauss, să-l compar cu *tehnica*[2].

Putem oare stabili o distincție de principiu între vrăjitorie și magie? Da, dacă facem un pic abstracție în mod arbitrar de neajunsurile limbajului curent. Astfel, vrăjitoria ne apare ca fiind arta de a influența spiritele, tratându-le cum se tratează și oamenii în condiții identice, adică îmblânzindu-le, potolindu-le, domesticindu-le, făcându-le binevoitoare, intimidându-le, despuindu-le de putere, supunându-le voinței noastre; tot acest lucru se face cu aceleași mijloace care și-au dovedit eficacitatea în raport cu oamenii în carne și oase. Magia însă este ceva diferit, ea face, în fond, abstracție de spirite și se servește nu de metode psihologice banale, ci de procedee speciale și specifice. Este ușor să ne dăm seama că magia constituie partea cea mai primitivă și mai importantă a tehnicii animiste, căci printre mijloacele de care ne servim pentru a influența spiritele figurează și procedeele magice[3], iar magia își mai găsește rostul în cazurile în care se pare că spiritualizarea naturii nu a fost îndeplinită.

Magia servește unor scopuri cât se poate de variate: supunerea fenomenelor naturii voinței umane, protejarea individului contra dușmanilor și primejdiilor și înzestrarea lui cu puterea de

[1] *Cultes, Mythes et Religions,* vol. II, Introducere, p. XV, 1919.

[2] Année Sociologique. vol. VII, 1904.

[3] A speria un spirit cu ajutorul zgomotului și prin strigăte este un procedeu de vrăjitorie pură; dar punând stăpânire pe numele lui înseamnă mai degrabă a folosi un procedeu magic decât a exercita asupra spiritului o anumită presiune.

a-și învinge dușmanii. Dar principiul pe care se sprijină acțiunea magică sau, mai degrabă, principiul magiei este într-atât de evident încât a fost recunoscut de toți autorii. Îl putem enunța într-o manieră clară și concisă, slujindu-ne de formula lui E. B. Taylor (făcând însă abstracție de judecata de valoare pe care o implică această formulă): *mistaking an ideal connexion for a real one* (a lua din greșeală un raport ideal drept unul real). Vom scoate în evidență acest caracter pe două grupe de acțiuni magice.

Unul dintre procedeele magice de care ne servim cel mai frecvent pentru a-i face rău unui dușman constă în a-i fabrica efigia cu materiale oarecare. Putem chiar să „decretăm" că cutare sau cutare obiect reprezintă imaginea, chipul dușmanului. Tot ceea ce lezează această efigie afectează și modelul urât: este suficient să lezăm un membru oarecare al primeia, pentru ca membrul corespondent al corpului dușmanului să se îmbolnăvească. În loc să folosim această tehnică magică pentru satisfacerea unei ostilități de ordin privat, am putea s-o folosim în slujba pietății, pentru a-i proteja pe zei contra demonilor răufăcători. Să cităm din J. G. Frazer[1]:

> În fiecare noapte, atunci când zeul-soare Ra (în Egiptul antic) își relua drumul prin arzătorul Occident, avea de dat o bătălie crâncenă împotriva unei armate de demoni care îl atacau sub comanda lui Apepi, dușmanul său. Ra lupta contra acestora toată noaptea, iar adeseori puterile întunericului erau atât de mari încât puteai vedea și ziua cerul albastru acoperit de nori grei, care îl împiedicau pe Ra să-și împrăștie lumina.
>
> Pentru a-l ajuta pe zeu, în fiecare zi, în templul său din Teba, se înfăptuia ceremonialul următor: din ceară, se făurea chipul dușmanului său Apepi, care avea forma unui crocodil oribil sau a unui șarpe cu numeroase inele, pe care se scria cu cerneală numele demonului. Pusă fiind într-o teacă de papirus pe care se scria aceeași inscripție, această figurină era înfășurată în păr negru; apoi

[1] *The magic art*, II, p. 61.

preotul oficiant scuipa deasupra ei, o scrijelea cu un cuțit de silex și o arunca la pământ. Punea apoi peste ea piciorul stâng, după care ceremonia se sfârșea prin arderea figurinei pe un foc de vreascuri din diverse plante. Odată Apepi distrus, toți demonii din suita sa aveau aceeași soartă.

Acest serviciu divin, care trebuia să fie însoțit de diverse cuvântări, avea loc nu numai dimineața, după-amiaza și seara, ci putea să fie repetat în orice moment al zilei, atunci când furtuna făcea ravagii, sau când ploua cu găleata, sau când norii negri întunecau cerul. Dușmanii cei răi sufereau efectul pedepselor aplicate efigiei lor, ca și cum această pedeapsă le-ar fi fost aplicată direct lor; ei fugeau, iar zeul soarelui triumfa din nou[1].

Sunt numeroase acțiunile magice bazate pe aceleași principii și motivate de aceleași reprezentări. Voi cita două care au jucat întotdeauna un rol important la popoarele primitive și care s-au păstrat în parte în miturile și cultul popoarelor mai avansate: este vorba despre practicile magice destinate să provoace ploaia sau să aducă o bună recoltă. Ploaia era provocată cu ajutorul procedeelor magice, imitând și reproducând artificial norii și furtuna. Se spunea că oamenii „se jucau de-a ploaia". Japonezii Ainu, de pildă, provocau ploaia în modul următor: unii aruncau apă printr-un ciur uriaș, în timp ce alții plimbau prin sat, ca și cum ar fi fost o corabie, un recipient prevăzut cu o pânză și cu vâsle. Și fertilitatea pământului se asigura tot prin procedee magice, oferind un spectacol al raporturilor sexuale omenești. Ca să cităm aici doar unul dintre miile de exemple, în anumite regiuni ale insulei Java, atunci când se apropie momentul înfloririi orezului, țăranii și țărăncile se duc noaptea pe câmp pentru a stimula prin exemplul lor fecunditatea solului și

[1] Interdicția biblică de a acționa asupra unei imagini (efigii, figurine) a unei ființe vii nu a fost dictată de vreo prejudecată îndreptată contra artelor plastice, ci avea scopul de a-i îndepărta pe oameni de la magie, practică pe care evreii o detestau. (Frazer, *op.cit.*, p. 87, notă)

a-și asigura astfel o bună recoltă[1]. Dimpotrivă, raporturile sexuale incestuoase erau blestemate și interzise, din cauza influenței lor nefaste asupra fertilității solului și a recoltei.[2]

În aceeași grupă putem situa anumite prescripții negative, care sunt măsuri magice de precauție. Atunci când o parte a locuitorilor unui sat Dayak se duc la vânătoare de mistreți, cei care rămân acasă nu trebuie să atingă cu mâinile nici uleiul, nici apa; nerespectarea acestei interdicții ar atrage după sine înmuierea degetelor vânătorilor, care ar lăsa astfel să le scape ușor, printre degete, prada.[3] Sau, atunci când un vânător Gilyak ia în pădure urma unui vânat, le este interzis copiilor săi, rămași acasă, să facă desene pe nisip sau pe lemn, altfel potecile din pădure vor deveni la fel de încurcate, de labirintice, precum sunt liniile desenului, iar vânătorul nu ar mai găsi drumul de întoarcere.[4] Dacă în acest din urmă exemplu, ca în multe alte cazuri de acțiune magică, depărtarea nu contează, adică acțiunea telepatică este considerată ca un fenomen natural, aceasta nu înseamnă că înțelegem mai bine rațiunile acestei particularități a acțiunii magice.

Putem observa fără mare greutate ceea ce asigură eficacitatea acțiunii în toate aceste exemple. Este vorba despre similitudinea dintre acțiunea îndeplinită și fenomenul a cărui producere este dorită. Frazer denumește această varietate de magie imitativă sau homeopatică. Dacă vreau să plouă, atunci trebuie să fac ceva care să semene a ploaie sau care să amintească de ploaie. Într-o etapă de civilizație mai avansată, se va înlocui această procedură magică cu procesiunile în jurul templului și cu rugăciunile adresate sfinților pentru care a fost construit templul. În sfârșit, se va renunța și la această tehnică religioasă, pentru a căuta prin ce acțiuni științifice asupra atmosferei se poate provoca ploaia.

---

[1] *The magic art*, II, p. 98.
[2] Găsim un ecou al acestei credințe în piesa *Oedip rege* de Sofocle.
[3] *The magic art*, I, p. 120.
[4] L. c., p. 122.

Într-o altă grupare de acțiuni magice, principiul similitudinii este înlocuit printr-un altul, care va fi înțeles cu ajutorul exemplelor următoare. Pentru a-i face rău unui dușman, ne putem servi de un alt procedeu care constă în a face rost de resturi ale părului, unghiilor sau chiar de bucățele din veșmintele acestuia, pentru a executa asupra lor diverse acte de ostilitate. Toate efectele exercitate asupra obiectelor care le-au aparținut dușmanilor trebuie să se simtă pe pielea acestora, ca și cum ei ar fi cei agresați. În viziunea primitivilor, numele constituie partea esențială a personalității; atunci când cunoaștem numele unei persoane sau al unui spirit, am dobândit deja o anumită putere asupra purtătorului acestui nume. De aceea au apărut numeroase precauții și restricții observate în folosirea numelor, dintre care am enumerat câteva în capitolul despre tabu. Similitudinea este înlocuită în aceste exemple identitate.

Motivația esențială a canibalismului primitivilor poate fi dedusă în același mod. Absorbind prin digestie părți ale corpului unei persoane, ei își însușesc astfel și facultățile cu care este înzestrată acea persoană. De aceea, probabil, regimul alimentar este supus în anumite circumstanțe particulare diferitelor precauțiuni și restricții. O femeie însărcinată se va abține să mănânce carnea anumitor animale ale căror trăsături indezirabile, lașitatea de exemplu, s-ar putea transmite astfel fătului pe care îl hrănește în pântec. Eficacitatea acțiunii magice nu este deloc diminuată de separația care survine între întreg și parte sau de faptul că contactul între o persoană și un anumit obiect nu a fost decât instantaneu, pasager. De aceea credința în relația magică dintre o rană și arma care a produs-o se menține neschimbată vreme de milenii. Atunci când un melanezian a reușit să captureze un arc și săgețile ce l-au rănit, el îl depune cu grijă într-un loc răcoros, crezând astfel că atenuează inflamația rănii. Dar dacă arcul a rămas în mâinile dușmanului, acesta îl va pune cu siguranță undeva în preajma focului, pentru a agrava inflamarea rănii.

După cum spune Pliniu în ale sale *Istorii naturale*, atunci când ne pocăim pentru că i-am făcut rău cuiva, trebuie să scuipăm mâna care a făcut răul, iar durerea victimei se va calma astfel de îndată.

Francis Bacon, în cartea *Natural History*, menționează credința foarte răspândită conform căreia este suficient, pentru a vindeca o rană, să ungi cu grăsime arma care a produs-o. Unii țărani englezi urmează și astăzi această prescripție și, atunci când se taie cu secera, păstrează unealta în cea mai mare curățenie, pentru a evita supurația plăgii. În iunie 1912, scrie un ziar englez, o femeie din Norwich, pe numele ei Mayhilde Henry, și-a bătut în talpa pantofului un cui de fier, rănindu-se. Fără să lase pe cineva să-i examineze rana, fără măcar să-și dea jos ciorapii, ea i-a spus fiicei sale să ungă bine cu ulei cuiul, pentru a preveni alte complicații supărătoare. A murit, bineînțeles, câteva zile după aceea, de tetanos, fiindcă nu și-a tratat cu antiseptice rana.

Aceste ultime exemple sunt unele de magie contagioasă, pe care Frazer le distinge de magia imitativă. Ceea ce-i conferă eficacitate magiei contagioase nu este similitudinea, ci contiguitatea în timp, cel puțin contiguitatea așa cum ne-o reprezentăm, amintirea existenței sale. Fiindcă similitudinea și contiguitatea sunt cele două principii esențiale ale procesului de asociere, întreaga absurditate a prescripțiilor magice este dominată, ca să spunem așa, de asocierea ideilor. Observăm deci cât de adevărată este definiția pe care Taylor o dă magiei, definiție pe care am citat-o mai sus: *mistaking an ideal connexion for a real one* (a lua din greșeală un raport ideal drept unul real). Frazer definește de altfel magia aproape în aceeași termeni: „Oamenii au luat din greșeală ideile lor drept ordinea firească a naturii și și-au imaginat că, deoarece sunt capabili să exercite un control asupra ideilor proprii, sunt în măsură să controleze și lucrurile”[1].

[1] *The magic art*, I, p. 420 și urm.

Chiar ne mirăm să vedem cum anumiți autori resping ca nesatisfăcătoare această minunată explicație a magiei.[1] Reflectând însă un pic mai adânc, găsim justificată obiecția conform căreia teoria care pune asociația ideilor la baza magiei explică doar căile urmate de aceasta, fără a ne oferi explicații asupra esenței sale, asupra rațiunilor care l-au împins pe omul primitiv să înlocuiască legile naturale prin legi psihologice. Este evident că trebuie să introducem aici un factor dinamic, dar atunci când căutarea acestui factor îi împinge la greșeli pe criticii teoriei lui Frazer este ușor să oferi o explicație satisfăcătoare a magiei, doar urmărind și aprofundând teoria asociațiilor.

Să luăm mai întâi cazul, cel mai simplu și mai important, al magiei imitative. După Frazer, aceasta poate fi practicată singură, în vreme ce magia contagioasă are întotdeauna nevoie de magia imitativă.[2] Motivele pentru exercitarea magiei sunt ușor de recunoscut: dorințele omenești. Trebuie doar să admitem că omul primitiv avea o încredere nemăsurată în puterea dorințelor sale. În fond, tot ceea ce căuta el să obțină cu ajutorul mijloacelor magice trebuia să se întâmple pentru că el dorea lucrul acesta. Astfel se face că, la începuturi, avem de-a face doar cu simpla dorință.

În ceea ce-l privește pe copil, care se află într-o postură psihică analoagă, dar nu posedă încă aceleași aptitudini motrice, am admis adineauri că el începe prin a-și procura pentru dorințele sale o satisfacție într-adevăr halucinatorie, făcând să apară o situație favorabilă datorită excitației centrifuge a organelor sale senzoriale.[3] Adultului primitiv i se oferă o altă cale. Dorinței sale i se atașează un impuls motrice, voința, iar această voință, care va fi într-o zi destul de puternică pentru a schimba fața pământului, este folosită de către omul primitiv pentru a-și procura o satisfacție printr-un soi de halucinație motrice. Această *reprezentare* a

---

[1] Vezi articolul *Magic* în *Encyclopedia Britannica*, ediția a 11-a.

[2] L. c., 51.

[3] *Formutierungen über die zwei Prin»»zipien des psychischen Gescitehens* (Jahrb. f. psychoanal. Forsch., III, Yd. 1912, p. 2).

dorinței poate fi satisfăcătoare în comparație cu *jocul* copiilor, cu singura diferență că tehnica pur senzorială lipsește din acest joc.

Dacă jocul și reprezentarea imitativă le sunt de ajuns copilului și primitivului, acest lucru nu se întâmplă din cauza sobrietății și modestiei (în sensul modern al acestor cuvinte), nici din cauza resemnării inspirate de conștiința neputinței lor reale; este vorba despre o consecință foarte naturală a valorii exagerate pe care aceștia o atașează dorinței lor, a voinței de care depind și a căilor pe care s-au angajat. Odată cu trecerea timpului, accentul psihic se deplasează de la motivele acțiunii psihice, pentru a se lega de mijloace, adică de acțiunea în sine. Ar fi mai exact să spunem că tocmai mijloacele de care se servește îi conferă sălbaticului o idee a marii valori pe care o adaugă actelor sale psihice. Luându-se după aparențe, sălbaticul este convins că tocmai acțiunea magică este cea care, datorită asemănării cu ce dorește el, duce la realizarea evenimentului dorit. În etapa animistă a gândirii nu există încă prilejul de a-și da seama că situația nu stă așa cum ne-o imaginăm. Lucrul acesta devine posibil în etapele ulterioare, atunci când se continuă recursul la aceleași procedee, dar într-un moment în care fenomenul psihic al îndoielii începe deja să intervină, ca o expresie a unei tendințe de refulare. Atunci oamenii încep să admită faptul că nu servește la nimic să invoce spiritele, dacă nu există credința existenței acestui fapt, și că adevărata forță magică a rugăciunii rămâne ineficientă dacă nu este dictată de o pietate veritabilă[1].

Posibilitatea existenței unei magii contagioase care să se sprijine pe o asociere prin contiguitate ne demonstrează faptul că valorizarea psihică a dorinței și voinței s-a extins asupra tuturor actelor psihice subordonate voinței. Rezultă o supraestimare generală a tuturor proceselor psihice, adică o atitudine față de

---

[1] Regele spune în *Hamlet* (III, 4): *My words fly up, my thoughts remain below; words wiyhout thoughts never to heaven go.* („Cuvântu-mi zboară, gândul mi-e stingher, / Cuvinte fără gând n-ajung la cer.")

lume care, în urma a ceea ce știm despre raporturile dintre realitate și gândire, trebuie să ne apară ca o supraestimare a acesteia din urmă. Lucrurile se estompează în fața reprezentărilor; toate schimbările imprimate lucrurilor afectează reprezentările. Noi presupunem că toate relațiile care există între reprezentări trebuie să existe și între lucruri. Ca și gândirea care nu cunoaște distanțe și care reunește în același act de conștiință lucrurile cele mai îndepărtate în spațiu și timp, și lumea magică va sfărâma telepatic distanțele spațiale și va trata raporturile din trecut ca și cum ar fi actuale. În epoca animistă, imaginea lumii reflectată de lumea interioară trebuie să facă vizibilă această altă imagine a lumii pe care noi credem că o recunoaștem.

Să spunem totuși că cele două principii ale asocierii, similitudinea și contiguitatea, își află sinteza într-o unitate superioară: contactul. Asocierea prin contiguitate echivalează cu un contact direct, asocierea prin similitudine este un contact în sensul figurat al cuvântului. Posibilitatea de a desemna prin același cuvânt cele două varietăți de asociere dovedește deja că același proces psihic le dirijează pe amândouă. Vom reîntâlni aceeași extindere a noțiunii de contact ca și în cazul tabuului.[1]

Ca să rezumăm, putem afirma că principiul care stă la baza magiei, tehnica modului de gândire animist, este cel al „omnipotenței ideilor".

3

Datorez această expresie, *omnipotența ideilor*, unui pacient foarte inteligent, care suferea de reprezentări obsesionale și care, odată vindecat datorită psihanalizei, a fost în stare să ne ofere dovada aptitudinilor și a bunului său simț.[2] El a făurit această

---

[1] Vezi capitolul precedent.

[2] *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*. „Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopath. Forschungen, I, Bd, 1909. (*Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre,* 3 volume, 1913).

expresie pentru a explica toate aceste fenomene singulare și îngrijorătoare care păreau că-l bântuie, pe el și pe toți cei care sufereau de același sindrom. Îi era suficient să se gândească la o persoană, ca să o întâlnească de îndată, ca și cum ar fi invocat-o. Cerea într-o zi informații despre o persoană pe care o pierduse din vedere un anumit timp? O făcea și imediat afla că acea persoană murise, în așa fel încât putea crede că ea i se impusese telepatic atenției sale. Atunci când i se întâmpla, fără să se gândească prea mult, să formuleze vreun blestem la adresa unei persoane, el trăia din acel moment cu teama perpetuă de a nu afla cumva despre moartea ei și de a nu se prăbuși sub greutatea responsabilității sale. În multe cazuri, de-a lungul ședințelor de tratament, mi-a spus chiar el cum s-au produs înșelătoarele aparențe, cât și ceea ce a adăugat de la el, pentru a da mai multă putere așteptărilor sale superstițioase. De altfel, toți bolnavii obsesivi sunt superstițioși, cel mai adesea în dauna propriilor convingeri[1].

Persistența omnipotenței ideilor ne apare cu o și mai mare claritate în cazul nevrozei obsesionale, consecințele acestui mod de gândire primitiv fiind aici cel mai aproape de conștiință. Trebuie însă să ne păzim în a vedea în omnipotența ideilor caracterul distinctiv al acestei nevroze, întrucât examenul clinic descoperă același caracter în toate celelalte nevroze. Oricare ar fi tipul de nevroză cu care avem de-a face,nu realitatea experienței, ci cea a gândirii este determinantă în formarea simptomelor. Nevroticii trăiesc într-o lume specială unde contează doar „valorile nevrotice"; vreau să spun că ei nu consideră eficient decât ceea ce este intens gândit de către ei, ceea ce este reprezentat afectiv, fără a se mai preocupa să știe dacă ceea ce este astfel gândit sau reprezentat are legătură

[1] Se pare că noi avem o tendință de a califica drept „îngrijorătoare" și „sinistre" impresiile prin care căutăm să ne confirmăm omnipotența ideilor și maniera de a gândi animistă, în timp ce în judecățile noastre raționale ne-am dezbărat de multă vreme de aceste două moduri de gândire.

sau nu cu realitatea exterioară. Istericul, de pildă, reproduce prin accesele sale și instaurează prin simptome evenimente care nu s-au derulat întocmai decât în imaginația sa și care nu au legătură decât în urma unei analize detaliate cu evenimente reale, fie cu sursa lor, fie cu materialele care au servit pentru a le edifica.

Vom înțelege prost sentimentul culpabilității la nevrotici, dacă vom încerca să-l explicăm prin greșeli reale. Un nevrotic obsesiv poate fi copleșit de un sentiment de culpabilitate care s-ar justifica în cazul unui criminal ce a comis mai multe asasinate, în timp ce el însuși se comportă față de apropiații săi în maniera cea mai respectuoasă și mai scrupuloasă. Cu toate acestea, sentimentul său este întemeiat; el face apel la motivele sale intense și frecvente, care sunt tot atâtea dorințe de a dori moartea și care, în inconștientul său, sunt îndreptate contra semenilor săi. Sentimentul lui este întemeiat nu atât pe fapte reale, ci pe intențiile inconștiente.

Astfel, omnipotența ideilor, predominanța acordată proceselor psihice în dauna faptelor din viața reală, manifestă o eficacitate nelimitată în viața afectivă a nevroticilor, cu toate consecințele care decurg de aici. Dar, dacă îl supunem pe nevrotic unui tratament psihanalitic în stare să-i facă conștient inconștientul său, el nu va mai crede că ideile sunt libere, de capul lor, și îi va fi teamă să-și exprime dorințe malefice, ca și cum ar fi suficient să le exprime pentru ca ele să se și îndeplinească. Prin această atitudine și prin superstițiile care-i stăpânesc viața, el demonstrează cât de aproape este de sălbaticul care își imaginează că poate transforma lumea exterioară doar cu ajutorul ideilor sale.

Actele obsesionale primare ale acestor nevrotici sunt, pe drept cuvânt, de natură pur magică. Dacă ele nu sunt totuși acte de vrăjitorie, sunt atunci acte de contravrăjitorie, destinate să abată amenințările vreunei nenorociri cu așteptarea căreia nevroticul trăiește la începutul maladiei sale. Ori de câte ori a fost posibil

să pătrund misterul acestei atitudini, am constatat că nenorocirea la care pacientul se aștepta nu era alta decât moartea. În opinia lui Arthur Schopenhauer, problema morții stă la baza oricărei filosofii. Știm deja că credința în existența sufletului și a demonilor, ce caracterizează animismul, s-a format sub impresia pe care o produce moartea asupra oamenilor. Este greu de știut dacă aceste prime acte obsesionale sau de apărare sunt supuse principiului asemănării și contrastului, căci, având în vedere simptomatologia nevrozei, aceste acte sunt cel mai adesea deformate ulterior prin ascunderea lor îndărătul acțiunilor neînsemnate[1]. Chiar și formulele de apărare în nevroza obsesională își regăsesc pandantul în formulele de vrăjitorie și magie. Dar, pentru a descrie cu exactitate istoria evoluției actelor obsesionale, trebuie relevat faptul că, foarte îndepărtate de sfera sexuală, aceste acte nu sunt la început decât un soi de vrăjitorie destinată să abată dorințele rele, dar care sfârșesc prin a fi tot o fidelă imitare a actelor sexuale, o manifestare cumva deghizată, substitutivă, a acestor din urmă acte.

Dacă acceptăm modul evolutiv al concepțiilor umane despre lume, așa cum a fost el descris mai sus, adică faptul că etapa animistă a precedat etapa religioasă, care, la rândul ei, a precedat etapa științifică, ne va fi ușor să urmărim astfel evoluția „omnipotenței ideilor” de-a lungul acestor etape. În etapa animistă, omul își atribuia sieși atotputernicia; în cea religioasă, a cedat această sarcină zeilor, fără însă a renunța serios la ea, întrucât și-a rezervat puterea de a-i influența pe zei, adică i-a făcut să acționeze conform dorințelor sale. În modul de concepție științifică a lumii, nu mai există loc pentru atotputernicia omului, care și-a recunoscut micimea și s-a resemnat în fața morții, la fel cum s-a supus și celorlalte necesități naturale. Dar și în această coabitare a spiritului uman

[1] Vom avea ocazia să arătăm mai departe existența unui alt motiv a acestei disimulări în spatele unei acțiuni insignifiante.

cu legile realității vom regăsi încă urmele vechii sale credințe în atotputernicie.

Făcând apel la istoria evoluției tendințelor libidoului, coborând în timp de la forma care afectează vârsta matură până la primele manifestări din copilărie, am stabilit mai întâi o distincție importantă pe care am expus-o în *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (*Trei eseuri despre teoria sexualității*, 1905). Manifestările tendințelor sexuale pot fi recunoscute încă de la începuturile lor, dar și atunci ele nu sunt încă îndreptate spre vreun obiect exterior. Fiecare dintre aceste tendințe din care este alcătuită sexualitatea lucrează pentru sine, caută plăcerea, fără a se preocupa de alții, și își găsește împlinirea în limitele propriului corp al individului. Este vorba despre etapa autoerotismului, căreia îi succede cea a alegerii obiectului.

Un studiu mai aprofundat a relevat utilitatea, chiar necesitatea, de a intercala între aceste două etape o a treia sau, dacă preferați, necesitatea de a împărți în două prima etapă, cea a autoerotismului. În această fază intermediară, a cărei importanță se impune din ce în ce mai mult, tendințele sexuale, care erau independente unele de altele, se reunesc într-una singură și sunt îndreptate spre un obiect, care, de altfel, nu este încă un obiect exterior, străin individului, ci chiar propriul eu al acestuia care, în acea fază, se găsește deja constituit. Ținând cont de fixațiile patologice ale acestei stări, pe care o observăm ulterior, am conferit acestei noi faze intermediare numele de *narcisism*. Persoana în cauză se comportă ca și cum ar fi îndrăgostită de ea însăși; tendințele egotiste și dorințele libidoului nu se revelează încă analizei noastre cu o claritate suficientă.

Chiar dacă nu suntem în stare încă să conferim un caracter suficient de precis acestei faze narcisiste, în care tendințele sexuale, până atunci separate, se contopesc într-una singură, n-am băga mâna în foc că această structură narcisistă va dispărea com-

plet în timp. Omul rămâne, într-o anumită măsură, narcisist chiar și atunci când și-a descoperit pentru satisfacerea libidoului obiecte exterioare sieși; forțele care-l atrag spre aceste obiecte sunt ca niște emanații ale libidoului care îi este inerent și pot oricând să se întoarcă la sursă. Stările atât de interesante din punct de vedere psihologic, cunoscute sub numele de stări amoroase, care sunt un fel de prototipuri normale ale psihozelor, corespund în cel mai mare grad acestor emanații, în raport cu nivelul de iubire de sine însuși. Nimic nu pare deci mai natural decât să legăm de narcisism, ca fiind o trăsătură caracteristică esențială, faptul că am descoperit marea valoare (exagerată din punctul nostru de vedere) pe care primitivul și nevroticul o atribuie acțiunilor psihice. Vom spune că la omul primitiv gândirea era încă puternic sexualizată, de unde și credința în omnipotența ideilor, de unde și convingerea în posibilitatea de a stăpâni lumea, convingere care nu s-a lăsat zdruncinată de experiențe, care erau ușor de făcut, experiențe care ar fi putut să-l informeze pe om despre locul precis pe care-l ocupă în această lume. Regăsim într-un fel, în chiar natura nevroticului, o bună parte din această atitudine primitivă; pe de altă parte însă, constatăm că reprimarea sexuală care s-a produs în cazul său a determinat o nouă sexualizare a proceselor sale intelectuale. Efectele psihice trebuie să rămână aceleași în cele două cazuri de transformare libidinală a gândirii, adică atât în transformarea primitivă, cât și în transformarea regresivă; iar aceste efecte constau în narcisismul intelectual și în omnipotența ideilor[1].

Dacă este adevărat că omnipotența ideilor în cazul primitivilor ne oferă o mărturie în favoarea narcisismului, putem stabili o

---

[1] Aproape toți scriitorii care s-au ocupat de această problematică consideră ca un fel de cvasiaxiomă faptul că numai în virtutea unui soi de solipsism sau berkleianism (termen propus de profesorul Sully în cazul copiilor) sălbaticul refuză să recunoască moartea ca un fapt real. Vezi Marett, *Pre-animistic religion*, „Folklore”, XI, 1900, p. 178.

paralelă între evoluția modului de a concepe lumea și dezvoltarea libidoului individual. Vom vedea astfel că, atât în timp cât și prin conținut, etapa animistă corespunde narcisismului, cea religioasă corespunde stadiului de obiectivare caracterizat prin fixarea libidoului asupra părinților, în timp ce etapa științifică își are pandantul în starea de maturitate a individului, care se caracterizează prin renunțarea la căutarea plăcerii și prin subordonarea alegerii obiectului exterior la conveniențele și exigențele realității[1].

Arta este singurul domeniu în care omnipotența ideilor s-a menținut până în zilele noastre. Doar în artă se mai întâmplă ca un om, tulburat de dorințe, să creeze ceva care echivalează cu o satisfacere a acestora și, datorită iluziei artistice, acest joc produce aceleași efecte afective ca și cum ar fi vorba despre ceva real. Nu fără motiv vorbim despre magia artei și îl comparăm pe artist cu un magician, iar această comparație s-ar putea să fie mai sugestivă decât pare. Arta, care fără îndoială nu a debutat în calitate de „artă pentru artă", se afla la început în slujba unor tendințe care astăzi s-au stins în cea mai mare parte. Ne este permis să credem că printre aceste tendințe se afla și un mare număr de intenții magice[2].

---

[1] Trebuie să notăm aici că narcisismul primitiv al copilului ne oferă un criteriu decisiv pentru modul de a concepe evoluția caracterului său și exclude ipoteza care pretinde că sentimentul primitiv al copilului este sentimentul interiorității sale.

[2] S. Reinach, în eseul *Artă și magie*, din culegerea *Cultes, Myths and Religions* crede că pictorii primitivi care ne-au lăsat imaginea animalelor gravate sau pictate pe pereții peșterilor din Franța căutau nu „să-și procure plăcere", ci să „invoce". „De aceea, spune el, aceste desene se găsesc în părțile cele mai îndepărtate și mai inaccesibile ale peșterilor și de aceea nu găsim printre aceste desene imaginea animalelor de pradă celor mai temute. Oamenii moderni vorbesc adeseori, hiperbolizând desigur, despre magia pensulei sau daltei unui mare artist și, în general, despre magia artei. Extinsă la sensul propriu, care este cel al unei constrângeri mistice exercitate de oameni pe alte voințe sau lucruri, această expresie nu mai este admisibilă; dar noi am văzut că ea era altădată riguros valabilă, cel puțin în opinia artiștilor." (p. 130, *op. cit.*)

4

Prima concepție despre lume pe care umanitatea a reușit s-o edifice, animismul, era deci o concepție psihologică. Pentru a o instaura, umanitatea nu a avut nevoie de știință, căci știința nu intervine decât atunci când ne dăm seama că nu cunoaștem suficient lumea și este nevoie să căutăm mijloacele care să ne permită să ajungem la cunoașterea ei. Pentru omul primitiv, animismul era o concepție naturală care își avea propria justificare; primitivul știa că lucrurile din care este alcătuită lumea se comportă exact ca omul, după cum îl învățase pe el propria experiență. De aceea nu trebuie să ne mirăm când îl vedem pe omul primitiv că își exteriorizează propria structură psihică[1]; ne revine nouă astăzi sarcina de a repune în sufletul uman ceea ce animismul ne-a învățat cu privire la natura lucrurilor.

Tehnica animismului, magia, ne arată la modul cel mai clar intenția de a impune obiectelor realității exterioare legile vieții psihice, într-o epocă în care spiritele, departe de a juca un rol oarecare, erau ele însele obiecte ale practicilor magice. Principiile pe care se bazează magia sunt, de altfel, mult mai primitive și mai vechi decât teoria spiritelor, care formează nucleul animismului. Concepția noastră psihanalitică corespunde sub acest aspect cu o teorie a lui R. R. Marett, care admite o etapă preanimistă a animismului, fază care ar fi cel mai bine caracterizată prin denumirea de *animatism* (un soi de hilozoism[2] universal). Nu avem prea multe de spus despre preanimism, căci încă nu am întâlnit popor la care să lipsească credința în spirite.[3]

[1] În virtutea percepției zise endopsihice.

[2] Teorie conform căreia întreaga materie ar fi vie, însuflețită, având capacitatea de a gândi și de a simți (DEX). (*N. tr.*)

[3] R. R. Marett, *Pre-animistic religion* „Folklore” XI, 2, London, 1900. Cf. Wundt, *Mythus und Religion, II,* p. 171 și urm.

În timp ce magia încă mai foloseşte omnipotenţa ideilor, animismul a cedat o parte din această omnipotenţă spiritelor, deschizând astfel calea spre religie. Dar ce l-a făcut pe omul primitiv să se îndrepte spre această primă renunţare? Cu siguranţă, la baza renunţării nu a stat convingerea inexactităţii principiilor sale, căci el încă mai păstrează şi menţine tehnicile magice. Spiritele şi demonii nu sunt, am văzut mai sus, decât proiecţii ale tendinţelor sale afective; el personifică aceste tendinţe, populează lumea cu incarnările astfel create şi regăseşte în afara lui propriile procese psihice[1].

Nu vom încerca aici să rezolvăm problema originilor tendinţei de a proiecta în exterior anumite procese psihice. Ne vom mulţumi să admitem că această tendinţă este accentuată atunci când proiecţia implică avantajul unei detensionări psihice. Acest avantaj este sigur în cazurile în care tendinţele intră în conflict pentru cucerirea omnipotenţei. Este evident atunci faptul că toate aceste tendinţe nu pot cuceri omnipotenţa. În cazurile de paranoia, de pildă, morbiditatea foloseşte realmente mecanismul proiecţiei pentru a rezolva conflictele care apar în viaţa psihică. Or cazul tipic de conflicte de acest gen este cel care apare între doi termeni ai unei opoziţii, adică în cazul atitudinii ambivalente pe care am analizat-o în detaliu când am vorbit despre situaţia unei persoane aflate în doliu, din cauza morţii unei rude îndrăgite. Acest caz ni se pare în mod particular apt pentru a justifica apariţia formaţiunilor proiective. Aici ne aflăm iarăşi în acord cu opinia autorilor care consideră spiritele rele ca fiind primele născute din familia spiritelor şi duc la ideea că credinţa în existenţa sufletelor se datorează impresiilor pe care moartea le lasă supravieţuitorilor. Singurul aspect în care ne distanţăm de aceşti autori constă în faptul că, în loc să acordăm întâietate problemei intelectuale pe care moartea o pune celor

---

[1] Admitem că în această etapă narcisistă primitivă nu există încă distincţia între fixaţiile libidoului şi cele care provin din alte surse de excitaţie.

vii, noi credem că forța care-l împinge pe om să reflecteze asupra morții își are sursa în conflictul afectiv pe care această situație îl creează în supraviețuitori.

Prima creație teoretică a oamenilor, lumea spiritelor, ar proveni deci din aceeași sursă ca și primele restricții morale la care se supuneau primitivii, adică interdicțiile de tip tabu. Dar identitatea de origine nu implică și simultaneitatea de apariție. Dacă este adevărat că situația existențială a supraviețuitorilor în raport cu defuncții a fost prima cauză care l-a împins pe om să gândească, să le cedeze spiritelor o parte din atotputernicia sa și să sacrifice o parte din arbitrariul la care se conforma în acțiunile sale, putem spune că aceste formațiuni sociale reprezintă o primă recunoaștere a unei necesități care se opune narcisismului uman. Primitivul se înclina în fața morții ineluctabile cu același gest cu care părea că o neagă.

Dacă am avea curajul să continuăm analiza principiilor noastre, am putea să ne întrebăm care sunt elementele din propria noastră structură psihologică ce se reflectă și se regăsesc în formațiunile proiective ale sufletelor și spiritelor. E greu să negi că reprezentarea primitivă a sufletului, în ciuda distanței care o separă de reprezentarea ulterioară care implica imaterialitatea sufletului, nu se apropie cel puțin în trăsăturile esențiale de aceasta din urmă, prin faptul că ea concepea o persoană sau un lucru ca fiind alcătuite din două părți care participă în aceeași măsură la proprietățile și modificările cunoscute ale totului.

Această dualitate primitivă, ca să ne servim de expresia lui Herbert Spencer[1], este deja identică dualismului care ne este familiar, cel al trupului și sufletului, dualism care posedă și expresii verbale specifice ca, de pildă, atunci când auzim spunându-se despre cineva, când este neputincios sau furios, că nu se mai stăpânește, că nu mai este el, că și-a ieșit din minți etc.[2]

---

[1] *Principiile sociologiei*, vol. I.
[2] Herbert Spencer, L. c., p. 119.

Ceea ce noi proiectăm în realitatea exterioară, ca și omul primitiv, nu poate fi altceva decât știința pe care o avem că alături de o stare în care un lucru este perceput prin simțuri și conștiință, adică alături de o stare în care un lucru dat este prezent, mai există și altă stare în care același lucru nu este decât latent, având posibilitatea de a deveni real, prezent. Altfel spus, noi ne proiectăm cunoașterea percepțiilor și amintirii noastre sau, pentru a ne exprima mai general, ne proiectăm cunoașterea existenței proceselor psihice inconștiente alături de procesele psihice conștiente[1]. Am putea spune că „spiritul" unei persoane sau al unui lucru se reduce în ultimă instanță la proprietatea pe care acea persoană sau lucru o posedă de a fi obiectul unei amintiri sau al unei reprezentări, atunci când scapă percepției directe.

Să nu ne așteptăm totuși să vedem în reprezentarea primitivă sau modernă a „sufletului" separația netă pe care știința modernă a stabilit-o între activitățile psihice ale inconștientului și conștientului. Sufletul animist pare că reunește însă proprietățile conștientului și inconștientului. Fluiditatea și mobilitatea sa, puterea pe care o avea de a-și abandona corpul și de a pune stăpânire, permanent sau trecător, pe un alt corp, sunt tot atâtea trăsături care le amintesc pe cele ale conștiinței. Dar modul în care sufletul se ascunde îndărătul manifestărilor personalității ne face să ne gândim la latura inconștientă; încă și astăzi noi atribuim imutabilitatea și indestructibilitatea sufletească nu proceselor conștiente, ci acelora inconștiente, pe care le considerăm a fi adevăratele purtătoare ale activității psihice.

Am spus mai înainte că animismul este un sistem intelectual, prima teorie completă asupra lumii; dorim acum să tragem câteva concluzii din concepția psihanalitică asupra acestui sistem. Experiența noastră de toate zilele se înfăptuiește pentru a

[1] Cf. *A note on the Unconscious in Psychoanalysis,* („Procee-dings of the Society for Psychical Research", Part XLVI, vol. XXVI, Londra, 1912).

ne aminti în orice moment principalele ei trăsături. Visăm noaptea și avem obiceiul să interpretăm visele ziua. Visul poate să ne apară confuz și incoerent, fără a nega nimic din natura lui, dar poate, de asemenea, imita impresiile din viața reală, făcând ca un element să decurgă din altul, stabilind o corelație între diferitele părți ale conținutului său. Reușește mai mult sau mai puțin, dar niciodată în întregime, prezentând pe ici, pe colo câte o absurditate, câte o fisură.

Supunând un vis interpretării, vedem că dispunerea inconstantă și neregulată a părților sale constitutive nu prezintă nicio importanță, nu contrapune niciun obstacol inteligenței visului. Esențialul în vis este dat de ideile din care este alcătuit, și nu din fapte, iar aceste idei au întotdeauna un sens, sunt coerente și dispuse după o anumită ordine. Dar ordinea și dispunerea lor diferă total de ceea ce amintirea noastră regăsește în conținutul manifestat al visului. Raporturile între ideile visului pot fi pervertite sau chiar distruse complet sau pot fi înlocuite de noi raporturi între elementele de conținut ale visului. Aproape întotdeauna se efectuează o condensare a elementelor visului, o nouă dispunere a acestor elemente, mai mult sau mai puțin independentă de precedenta.

Rezumăm această situație spunând că materialul furnizat de ideile visului, după ce a fost utilizat în cadrul visului, suferă ceea ce noi am denumit o „elaborare secundară", care are drept scop să confere un „sens" a ceea ce, în urma lucrării îndeplinite în timpul visului, apare ca incoerent și incomprehensibil. Or acest „sens" nou, rezultat al elaborării secundare, nu mai este adevăratul sens al ideilor din timpul visului.

Elaborarea secundară a produsului rezultat din vis ne oferă un bun exemplu al modului în care se făurește un sistem, cu natura și exigențele sale. Noi dispunem de o formațiune intelectuală inerentă care cere tuturor materialelor apărute în calea percepției și

gândirii noastre un minimum de unitate, de coerență și de inteligibilitate; acest intelect poate însă să capaciteze raporturi inexacte atunci când, din anumite motive, este incapabil să sesizeze raporturile corecte. Noi cunoaștem astfel de sisteme ce caracterizează nu numai visul, dar și fobiile, ideile obsedante și anumite forme ale nebuniei. La paranoici, sistemul domină aspectul morbid, dar acest fapt nu trebuie neglijat nici în alte forme de psiho-nevroză. În toate aceste cazuri, putem dovedi că s-a produs o reorganizare a materialului psihic subordonată unui alt țel, uneori violentă, chiar dacă de înțeles, din punctul de vedere al sistemului. Ceea ce caracterizează atunci cel mai bine acest sistem este că fiecare dintre elementele sale se bazează pe cel puțin două motivații, dintre care una este oferită chiar de principiile care stau la baza sistemului (și care, în consecință, poate să aibă în anumite cazuri toate caracterele nebuniei), pe când cealaltă, care este disimulată, trebuie să fie considerată ca singura eficace și reală.

Iată și un exemplu din analele nevrozei: în capitolul despre tabu am menționat în trecere o pacientă ale cărei interdicții obsesionale prezentau o asemănare frapantă cu tabuul băștinașilor Maori. Nevroza acestei femei era îndreptată contra soțului; aceasta culmina cu defensa contra dorinței inconștiente pentru moartea soțului. Totuși, în această fobie manifestată, sistematică, pacienta nu se gândea deloc la soțul ei, care se găsea astfel în afara grijilor și preocupărilor ei conștiente; ea se temea, de fapt, să nu audă vorbindu-se de moarte, în general. Într-o zi, ea l-a auzit pe soțul ei cum îl ruga pe un oarecare să meargă să-i ascută bricele într-o tocilărie. Împinsă de o îngrijorare bizară, femeia s-a dus să vadă cu ochii ei locul unde se afla această tocilărie și, la întoarcere, ea l-a bătut la cap pe soțul ei să se debaraseze o dată pentru totdeauna de acele brice, căci a descoperit că alături de tocilăria unde trebuia să fie ascuțite se afla o firmă de pompe funebre, care fabrica

sicrie și tot felul de articole de doliu. Iată cum intenția sa a creat o strânsă legătură între bricele pentru ras barba și ideea morții.

Aceasta este motivația sistematică a acestei interdicții. Putem să fim siguri că, și fără descoperirea macabrei vecinătăți, pacienta ar fi impus, la întoarcerea acasă, aceeași interdicție referitoare la brice. Ar fi fost suficient ca, în calea ei, să întâlnească vreun dric sau o persoană în doliu sau cadavrul vreunui animal. „Plasa" de condiționalități fusese într-atât de mult extinsă, încât „prada" era ca și prinsă.; nu ținea decât de psihicul ei ca să „profite" de ocaziile care s-ar fi ivit. Putem afirma fără riscuri că, în alte cazuri, ar fi închis ochii asupra acestor ocazii; și-ar fi spus, fără îndoială, că „a fost o zi bună". Cât privește cauza reală a interdicției privitoare la bricele de ras, o putem ghici cu ușurință: era vorba despre o defensă contra plăcerii pe care o putea încerca la gândul că, slujindu-se de aceste brice reascuțite, soțul ei risca să-și taie rapid gâtul.

Putem reconstitui și detalia în același mod diverse patologii, cum ar fi tulburările de mers, afaziile sau agorafobiile, pentru cazurile în care unul sau altul dintre aceste simptome au reușit să se substituie unei dorințe inconștiente sau apărării contra acestei dorințe. De fapt, toate aceste fantezii inconștiente și reminiscențe active prezente în pacient se aglomerează către această poartă deja deschisă de exprimare simptomatică și sunt aliniate într-o nouă organizare convenientă în cadrul furnizat de tulburarea de mers. Ar fi deci în van și chiar absurd să deduci structura simptomatică și detaliile unei agorafobii[1], de pildă, din principiul fundamental al acesteia. Coerența și rigoarea raporturilor nu sunt decât aparente. O observație mai atentă poate descoperi în formarea simptomului, ca și în construcțiile de fațadă ale visului, inconsecvența cea mai severă și arbitrariul cel mai mare. Detaliile unei ase-

[1] Agorafobia reprezintă teama de spații deschise, dar și teama de a intra în magazine, teama de mulțime și de locuri publice, de a călători singur cu trenul, autobuzul sau avionul. (*N. tr.*)

menea fobii sistematice își au motivația reală în rațiuni ascunse, care nu au nimic în comun cu inhibiția asupra mersului; de aceea manifestarea acestei fobii diferă atât de profund și de radical de la o persoană la alta.

Pentru a reveni la sistemul care ne interesează, la cel animist, putem să tragem concluzia, plecând de la ceea ce știm despre alte sisteme psihologice, că obiceiurile sau interdicțiile primitivilor nu sunt motivate doar de „superstiții" și că nu este nici măcar necesar ca superstițiile să ofere adevărata motivație, astfel încât nimic nu ne împiedică să căutăm motivele ascunse. Sub domnia unui sistem animist, este inevitabil ca fiecare prescripție și activitate să primească o justificare sistematică, pe care noi o denumim „superstițioasă". „Superstiția" este, ca și „angoasa", „visul", „demonul", una dintre acele construcții provizorii care se năruie în fața unei analize psihanalitice. Privind îndărătul acestor construcții care servesc drept paravan între fapte și cunoaștere, constatăm că viața psihică și cultura sălbaticilor sunt încă departe de a fi judecate și înțelese la justa lor valoare.

Dacă facem din reprimarea tendințelor criteriul nivelului de cultură atins, suntem constrânși să admitem că, chiar sub sistemul animismului, există evoluții și dezvoltări pe care le-am tratat cu un dispreț nejustificat, din cauza rațiunii lor așa-zis superstițioase. Atunci când auzim spunându-se că războinicii unui trib sălbatic, înainte de a pleca la bătălie, își impun castitatea și puritatea cele mai riguroase[1], suntem tentați imediat să spunem că ei se debarasează de ceea ce au impur în ființa lor, pentru a fi cât mai puțin vulnerabili la influența magică a dușmanilor lor, abstinența nefiind motivată decât de rațiuni superstițioase. Dar aceasta nu înseamnă că refularea anumitor tendințe nu subzistă, și vom înțelege mai bine faptul plecând de la ipoteza că, dacă războinicul își impune toate aceste restricții dintr-o rațiune de echilibru, căci știe că va fi de îndată capabil să-și ofere satisfacția completă a tendințelor

[1] Frazer, *Taboo and the perils of the soul*, p. 158.

sale crude și ostile, care îi sunt interzise în vremurile normale. La fel stau lucrurile și în numeroase cazuri de restricție sexuală pe care ne-o impunem atunci când ne dedicăm unor activități care implică o anumită responsabilitate[1].

Deși justificarea acestor interdicții poate face referire la un context magic, noțiunea fundamentală de dobândire a unor puteri mai mari prin renunțarea la satisfacerea unor pulsiuni rămâne evidentă și, în plus față de aceasă justificare magică a interdicției, interdicției, nu trebuie să neglijăm deloc originea ei igienică. Atunci când bărbații unui trib sălbatic se adună pentru a pleca la vânătoare, la pescuit, la război sau la culesul unor plante medicinale, femeile lor, care rămân acasă pe toată durata expediției, se supun unor numeroase și severe restricții cărora sălbaticii le atribuie o acțiune favorabilă asupra rezultatului expediției, acțiune care se manifestă la distanță. Dar nu trebuie să fim înzestrați cu prea multă clarviziune ca să ne dăm seama că această acțiune care se manifestă la distanță nu este altceva decât gândul la întoarcerea acasă, nostalgia pentru cei absenți și că, în spatele tuturor acestor măști, se ascunde o excelentă idee psihologică, adică faptul că bărbații vor da tot ce pot în munca lor, dacă sunt liniștiți pe de-a-ntregul de comportamentul femeilor lor, rămase acasă fără supraveghere. Uneori auzim exprimată această idee, fără niciun substrat magic, că infidelitatea femeii năruiește eforturile bărbatului plecat de acasă de a duce la bun sfârșit o activitate care face apel la responsabilitatea sa.

Nenumăratele prescripții tabu la care femeile sălbaticilor se supun pe timpul menstruației sunt motivate de teama superstițioasă în fața sângelui, iar acest lucru este, trebuie să fim de acord, o motivație reală. Dar ar fi nedrept să nu ținem seama și de intențiile estetice și igienice la care se referă această teamă, intenții care a trebuit să fie disimulate în toate cazurile sub deghizări magice.

---

[1] Frazer, l. c., p. 200.

Ne dăm perfect seama că prin aceste încercări de a explica faptele ne expunem reproșului de a-i atribui sălbaticului de azi o anumită finețe psihică ce ar depăși limitele verosimilității. Cred totuși că în ce privește psihologia acestor populații, care au rămas la nivelul animismului, am putea fi la fel de ușor induși în eroare ca în cazul vieții interioare a copilului, pe care noi, ca adulți, nu o mai înțelegem, dar ale cărei sensibilitate și bogăție au fost mult subestimate.

Voi mai menționa încă o categorie de prescripții tabu rămase fără explicație până în prezent, și fac acest lucru fiindcă aceste prescripții aduc o strălucită confirmare interpretării psihanalitice. La multe dintre popoarele sălbatice este interzis, în anumite împrejurări, să se păstreze în casă arme ascuțite și unelte care pot înțepa[1]. Frazer citează o superstiție germană conform căreia nu trebuie să așezăm cuțitul cu lama în sus, întrucât Dumnezeu și îngerii s-ar putea răni. Ei, cum să nu vezi în acest tabu o aluzie la anumite „acțiuni simptomatice" pe care am fi tentați să le comitem cu ajutorul armei tăioase și sub influența unor gânduri rele, inconștiente?

[1] Frazer, l. c., p. 237.

04 ÎNTOARCEREA TOTEMISMULUI ÎN COPILĂRIA TIMPURIE

Faptul că psihanaliza a descoperit determinismul cel mai adânc al actelor și formațiunilor psihice nu trebuie să ne facă să ne temem că ar fi tentată să reducă la o singură sursă un fenomen atât de complicat precum religia. Dacă, din datorie sau necesitate, ea este obligată să se arate unilaterală și să caute doar o singură origine a acestor instituții, ea nu pretinde să afirme că această sursă este unică, nici că ocupă locul fruntaș printre toate celelalte. Doar o sinteză a rezultatelor, oferită de diversele ramuri de cercetare, ar putea arăta ce importanță relativă trebuie să-i atribuim în geneza religiilor mecanismului pe care am încercat să-l descriem; dar o asemenea întreprindere depășește atât mijloacele de care dispune psihanalistul, cât și scopul pe care îl are în vedere.

1

În primul capitol al acestei lucrări am discutat noțiunea de totemism. Am ajuns la concluzia că totemismul era un sistem care, la anumite popoare primitive din Australia, America și Africa, ținea loc de religie și a oferit principiile organizării sociale. Știm că, încă din 1869, scoțianul Mac Lennan atrăsese atenția generală asupra fenomenelor totemismului care erau până atunci considerate ca

fiind curiozități; a făcut acest lucru exprimând opinia că multe obiceiuri și practici care există în diferitele societăți antice și moderne trebuie considerate a fi reminiscențe ale epocii totemice. Din acel moment, știința a recunoscut importanța totemismului în toată amploarea ei. Voi cita aici, ca fiind una dintre ultimele opinii formulate asupra acestei problematici, pe cea exprimată de Wilhelm Wundt în cartea *Elementen der Völkerpsychologie* (1912):

> Ținând cont de toate aceste fapte, putem admite, fără a risca prea mult să ne îndepărtăm de adevăr, că această cultură totemică a constituit peste tot o etapă preparatorie a dezvoltării ulterioare a umanității și o fază de tranziție între umanitatea primitivă și epoca eroilor și a zeilor.[1]

Punctul de vedere pe care ne situăm ne obligă să studiem îndeaproape caracterul totemismului. Pentru rațiuni pe care le vom pricepe mai târziu, prefer să mă conduc după lucrările lui S. Reinach care, în anul 1900, a formulat următorul cod al totemismului, în douăsprezece puncte, un soi de catehism al religiei totemice[2]:

> 1. Anumite animale nu trebuie nici mâncate, nici ucise; oamenii cresc și au grijă de exemplare din aceste specii.
> 2. Un animal mort accidental este un subiect de doliu și este îngropat cu aceleași onoruri ca și un membru al tribului.
> 3. Interdicția alimentară nu se referă uneori decât la o anumită parte a corpului acelui animal.
> 4. Dacă din necesitate un astfel de animal, de obicei protejat, este ucis, i se cere acestuia iertare și se caută, prin toate mijloacele și subterfugiile, să se atenueze violarea acestui tabu, adică uciderea animalului.

---

1 *P. 139.*

2 *Revue scientifique*, octombrie 1900. Reprodus în lucrarea în patru volume a aceluiași autor: *Cultes, Mythes et Religions*, 1909, t. I, p. 17 și urm.

5. Dacă animalul este sacrificat în mod ritualic, este jelit în mod solemn.
6. În anumite ocazii solemne, în cadrul ceremoniilor religioase, se îmbracă pielea anumitor animale. Acolo unde totemismul a supraviețuit, acestea reprezintă animalele totem.
7. Triburile și indivizii poartă numele animalului totem.
8. Multe triburi se slujesc de imaginea animalelor făurindu-și blazoane pe care le împodobesc cu figura lor; bărbații își pictează pe trup imaginea animalelor totem sau le tatuează.
9. Atunci când totemul este un animal periculos și temut, se spune că el le cruță viața membrilor clanului care îi poartă numele.
10. Animalul totem îi apără și protejează pe membrii clanului.
11. Animalul totem le prevestește viitorul celor care-l venerează și le servește drept călăuză.
12. Membrii unui trib totemic cred adeseori că sunt legați de animalul totem printr-o origine comună.

Pentru a aprecia la justa sa valoare acest catehism al religiei totemice, trebuie să știm că Reinach a luat în calcul toate semnele și fenomenele de supraviețuire pe baza cărora putem infera existența, la un moment dat, a sistemului totemic. Atitudinea particulară a autorului față de această problematică este vizibilă în faptul că el neglijează într-o anumită măsură trăsăturile esențiale ale totemismului. Ne vom convinge ulterior că el trecut unul dintre cele două principii fundamentale ale totemismului în plan secund, în timp ce pe celălalt l-a neglijat complet.

Pentru a ne face o idee exactă despre trăsăturile totemismului, vom face apel la un autor care a consacrat acestui subiect o lucrare în patru volume, în care vom găsi, alături de o colecție cât se poate de completă de fapte și observații, o analiză aprofundată a problemelor pe care acestea le ridică. Îi datorăm mult lui James

Frazer și lucrării sale *Totemism and Exogamy*[1], chiar dacă cercetările noastre psihanalitice ne-au condus la rezultate care se distanțează de ale sale.

Un totem, scria Frazer în prima sa lucrare (*Totemism*, Edinburgh, 1887), reprodusă în primul volum din *Totemism and Exogamy*, este un obiect material căruia sălbaticul îi conferă un respect superstițios, pentru că el crede că între propria persoană și fiecare dintre obiectele de acel gen există o relație aparte. Relațiile dintre un om și tabuul său sunt reciproce: totemul îl protejează pe om, iar omul își manifestă respectul pentru totem în diferite moduri, de exemplu prin a nu-l ucide, atunci când este un animal, și în a nu-l culege, atunci când este o plantă. Totemul se distinge de fetiș prin

[1] Cred că facem bine dacă îl punem pe cititor la curent cu dificultățile pe care le-am întâmpinat atunci când am încercat să obținem certitudini în acest domeniu. În primul rând, persoanele care adună faptele și observațiile nu sunt aceleași cu cele care le prelucrează și analizează, primele fiind călători și misionari, celelalte fiind savanți care poate că nu au văzut niciodată subiectul cercetării lor. Nu e ușor să te înțelegi cu sălbaticii. Observatorii nu sunt familiarizați cu limba lor și sunt obligați să recurgă la interpretări sau să se servească de un limbaj auxiliar, așa-numitul *pidgin-english*. Sălbaticii nu se înghesuie să fie comunicativi atunci când este vorba despre lucrurile intime ale culturii lor și nu li se confesează decât străinilor care au trăit multă vreme printre ei. Pentru motivele cele mai diverse, ei dau adeseori informații false sau eronate.

Nu trebuie să uităm nici faptul că popoarele aflate încă în stadiul de primitivism, departe de a fi popoare tinere, sunt la fel de vechi ca și popoarele civilizate, dar nici să ne așteptăm ca ideile și instituțiile primitive să se fi păstrat intacte și fără deformări până în zilele noastre. Este mai degrabă sigur că s-au produs schimbări profunde în toate aspectele, în așa fel încât nu putem să spunem ce anume, din ideile și opiniile lor actuale, s-a păstrat intact din trecutul lor și ce reprezintă deformări și modificări ale trecutului lor. De unde și interminabilele dispute între autori asupra a ceea ce, în particularitățile unei culturi primitive, ar trebui considerat ca primordial și asupra a ceea ce este o elaborare ulterioară, secundară. Stabilirea unei perioade primitive în cultura acestora rămâne întotdeauna de discutat. În ultimul rând, nu este ușor să te pui în pielea unui primitiv și să îi adopți mentalitatea. Noi înțelegem un primitiv la fel de puțin pe cât înțelegem copiii și suntem întotdeauna tentați să-i judecăm acțiunile și sentimentele conform propriului nostru mod de a gândi.

faptul că nu este un obiect unic, ci este întotdeauna reprezentantul unei specii, animale sau vegetale, rareori reprezentantul unei clase de obiecte neînsuflețite și, chiar și mai rar, reprezentantul unor obiecte fabricate de mâna omului. Putem distinge cel puțin trei varietăți de totem:

1. Totemul tribului, care se transmite din generație în generație;
2. Totemul unui sex, aparținând fie tuturor bărbaților, fie tuturor femeilor dintr-un trib, excluzând membrii sexului opus;
3. Totemul individual, care aparține unei singure persoane și se transmite descendenților.

Ultimele două varietăți de totem au o importanță secundară în raport cu totemul tribului. Dacă nu ne înșelăm, acestea sunt construcții secundare și prea puțin semnfificative în ce privește natura totemului.

Totemul tribal (de clan) este venerat de un grup de bărbați și femei care îi poartă numele, care se consideră a fi descendenții unui strămoș comun și sunt direct legați unii de alții prin obligații comune și prin credința în totemul comun. Totemismul este un sistem deopotrivă religios și social. Din punct de vedere religios, el constă în relații de respect și considerație reciproce între om și totemul său; din punct de vedere social, constă în obligații reciproce care există între membrii clanului și în obligațiile unui trib față de alt trib. De-a lungul dezvoltării ulterioare a totemismului aceste două aspecte au căpătat tendința de a se separa unul de celălalt; sistemul social a supraviețuit adeseori sistemului religios și, invers, regăsim reminiscențe ale totemismului în religia țărilor în care sistemul social bazat pe totemism a dispărut deja. Dată fiind ignoranța noastră față de originile totemismului, nu putem cunoaște cu certitudine tipul primordial de relații care a existat între aceste două aspecte. Este totuși verosimil ca ele să fi fost, la început, inseparabil legate unul de celălalt. Cu alte cuvinte, cu cât ne adâncim în trecut,

cu atât constatăm că membrii tribului se consideră ca aparținând aceleiași specii ca și totemul, iar atitudinea lor față de semenii lor nu diferă cu nimic de cea pe care o au față de totem.

În analiza sa despre totemism ca sistem religios, Frazer ne spune că membrii unui trib se denumesc după totemul lor și cred că descind din acesta. Rezultă din această credință că ei nu vânează acest animal totem, nu-l ucid și nu consumă din carnea sa, și se abțin de la orice altă folosire a totemului, atunci când acesta nu era un animal. Interdicția de a nu ucide și mânca totemul nu este singurul tabu; adeseori este interzis să atingi totemul, chiar să-l privești; în alte cazuri, totemul nu trebuie strigat cu numele său adevărat. Încălcarea acestor interdicții ale tabuului se pedepsește automat prin boli grave și prin moarte.[1] Puii unui animal totem sunt adeseori crescuți și menținuți în captivitate de către membrii clanului.[2] Dacă un animal totem era găsit mort, era deplâns și îngropat ca și un membru al clanului. Atunci când primitivul este obligat să ucidă un animal totem, acest lucru se face după îndeplinirea unui întreg ceremonial în care i se cere iertare animalului și după care urmează un șir întreg de ispășiri.

Tribul așteaptă de la totemul său protecție și favoruri. Atunci când acesta este un animal periculos (fiară, șarpe veninos), se presupune că nu poate să le facă rău prietenilor-oameni; în caz că se întâmpla acest lucru, victima era exclusă din trib. Jurămintele, crede Frazer, au fost la început ordalii; astfel, tribul se supunea deciziilor totemului, atunci când era vorba despre chestiuni de descendență și autenticitate. Totemul îi veghează pe oameni în timpul bolii, trimite clanului semne și avertizări. Apariția unui animal totem în proximitatea unei case este considerată adeseori o prevestire a morții: totemul vine să-și caute rudele.[3]

---

[1] Vezi capitolul despre tabu.

[2] Cum sunt ținuți și astăzi lupii în cușcă pe scările Capitoliului sau urșii în fosa Bernei.

[3] Precum „doamna albă” a anumitor familii nobiliare.

În multe împrejurări importante, membrul unui clan încearcă să-și întărească legătura de rudenie cu totemul, transformându-și aspectul exterior pentru a-i semăna, acoperindu-se de pildă cu pielea animalului în speță, pictându-și pe trup imaginea lui etc. În împrejurări solemne, cum ar fi nașterea, inițierea, înmormântarea etc., această identificare cu totemul se face prin vorbe și prin fapte. Au loc dansuri în care toți membrii clanului se acoperă cu pielea totemului lor,imitându-i mișcările, în vederea unor variate scopuri magice și religioase. Mai există, în fine, și ceremonii în care animalul totem este ucis în mod solemn[1].

Aspectul social al totemismului se exprimă îndeosebi prin rigoarea cu care sunt respectate interdicțiile și prin întinderea și amploarea restricțiilor. Membrii unui clan totemic se consideră a fi frați și surori, fiind obligați să se întrajutoreze și să se protejeze reciproc. Când un membru al unui clan era ucis de un venetic, tot tribul din care acesta făcea parte era considerat a fi responsabil de acest act criminal, iar clanul din care făcea parte victima acționa solidar pentru pedepsirea sângelui vărsat. Legăturile totemice sunt mai puternice decât cele de familie, în sensul pe care noi îl atribuim acestora din urmă; cele două tipuri de legături nu coincid, căci totemul se transmite în general pe linie maternă și este probabil ca ereditatea paternă să nu fi fost recunoscută la începuturi. Rezultă de aici o restricție tabu, în virtutea căreia membrii aceluiași clan totemic nu aveau voie să se căsătorească între ei, trebuind să se abțină de la relațiile sexuale cu femeile sau bărbații aparținând aceluiași clan. Iată-ne deci în prezența exogamiei, acest faimos și enigmatic corolar al totemismului. I-am consacrat exogamiei întreg capitolul întâi al acestei lucrări; să ne reamintim doar că ea este un efect al fobiei incestului care exista pe scară largă în societățile primitive; că, în calitate de poliță de asigurare contra incestului, ea se va aplica în căsătoriile de grup; că viza mai

[1] L. c., p. 45. Vezi mai departe considerațiile despre sacrificiu.

întâi să ferească de incest tânăra generație și că doar în decursul evoluției ulterioare a devenit un obstacol și pentru generațiile mai vârstnice.[1]

Acestor considerații făcute de Frazer despre totemism, printre primele apărute despre acest subiect, le vom adăuga o sinteză a altor păreri apărute ulterior. În cartea sa *Elementen der Völkerpsychologie,* apărută în 1912, Wilhelm Wundt scrie următoarele:

> Animalul totem era considerat animalul strămoș al clanului respectiv. *Totem* înseamnă deci, pe de o parte, un nume de grup și de descendență și, în calitate de nume de descendență, are și o semnificație mitologică. Toate aceste semnificații ale noțiunii sunt totuși departe de a fi riguros delimitate; în anumite cazuri, unele dintre ele se ascund în planul secund, totemul devenind atunci un simplu procedeu de nomenclatură a ierarhiei clanului, în timp ce în alte cazuri reprezentarea referitoare la descendență sau semnificația socială a totemului trec pe primul plan.
>
> Noțiunea de totem servește drept fundament subdiviziunii interioare și organizării structurale interne a clanului. Aceste norme având rădăcini adânci în credința și sentimentele membrilor clanului, rezultă că animalul totem nu servea la început doar pentru desemnarea unui grup de membri ai tribului, ci era considerat în cea mai mare parte a timpului ca fiind strămoșul unui subgrup bine determinat. Astfel se face că strămoșii de sorginte animală au devenit obiectul unui cult sau altul. Făcând abstracție de anumite ceremonii și celebrări, acest cult se exprima în special printr-o anumită atitudine față de totem: nu numai un anumit animal era considerat a fi sacru, ci toți reprezentanții aceleiași specii primeau acest statut; de aceea era interzisă consumarea cărnii animalului totem, în afara unor împrejurări excepționale. Această interdicție avea contrapunctul ei semnificativ în ceremoniile care, în anumite condiții, însoțeau ingerarea cărnii animalului totem.
>
> Aspectul social cel mai important al acestei diviziuni totemice a tribului consta în normele morale care rezultau din raporturile din-

---

[1] Vezi capitolul 1.

tre grupuri. Principalele norme erau cele referitoare la raporturile matrimoniale. Astfel se face că această împărțire în sânul tribului implică un fenomen important ce apare pentru prima dată în epoca totemică: exogamia. Dacă, făcând abstracție de modificările și alterările ulterioare, vrem să ne facem o idee despre natura totemismului primitiv, putem să rezumăm astfel lucrurile: la începuturi, totem erau considerate doar animalele socotite a fi strămoșii tribului; era interzis să ucizi animalele totem (sau să le mănânci, ceea ce pentru omul primitiv era același lucru); le era interzis membrilor unui totem să contracteze o căsătorie cu membrii de sex opus care aparțineau aceluiași totem.[1]

Ne miră însă că aceste lucruri nu figurează în „Codul totemismului", așa cum este formulat de Reinach, unde tabuul principal, cel al exogamiei, lipsește, iar caracterul ancestral al animalului totem nu este menționat decât în trecere. Am preferat însă să vă ofer concluziile lui Reinach, care este unul dintre autorii căruia îi datorăm multe lămuriri despre această problematică, pentru a-l pregăti pe cititor în fața avalanșei de opinii divergente întâlnite la savanții pe care i-am consultat.

[1] Să alăturăm acestor teze concluziile pe care Frazer le-a formulat despre totemism în a doua sa lucrare despre acest subiect (*The origin of totemism*, 1899): „Astfel totemismul a fost în general înțeles ca fiind un sistem primitiv, deopotrivă politic și religios. În calitate de sistem religios, el însemna comuniunea mistică a sălbaticului cu totemul său; ca sistem social, totemul subînțelegea relațiile reciproce care existau între bărbații și femeile aceluiași totem și între grupurile totemice diferite. Acestor două aspecte ale sistemului le corespund două canoane nete și tranșante ale totemismului: în primul rând, regula conform căreia un om nu trebuia să ucidă sau să mănânce totemul său, fie el animal sau plantă; în al doilea rând, regula care-i interzicea bărbatului să se căsătorească sau să coabiteze cu o femeie aparținând aceluiași totem". Frazer mai adaugă unele concluzii care ne introduc chiar în mijlocul disputelor despre totemism: „Dacă cele două aspecte, religios și social, au coexistat dintotdeauna sau au fost esențial independente, aceasta este o chestiune care a primit răspunsuri diferite".

2

Cu cât pricepem mai bine că totemismul a reprezentat o etapă normală a oricărei culturi, cu atât resimțim nevoia să înțelegem și să elucidăm enigma naturii sale. Totul este, de altminteri, enigmatic în substanța totemismului; problemele decisive sunt cele referitoare la originile genealogiei totemice, la motivația exogamiei (și a tabuului incestului căruia îi servește drept intermediar) și a raporturilor dintre genealogie și exogamie, adică între organizarea de tip totemic și interdicția incestului.

Trebuie să descoperim o concepție deopotrivă istorică și psihologică a totemismului, o concepție care să ne lumineze asupra împrejurărilor și condițiilor în care s-au dezvoltat aceste instituții aparte și asupra nevoilor psihice ale omului primitiv. Cititorii vor fi cu siguranță mirați să afle că, pentru a răspunde la aceste întrebări, cercetători competenți au puncte de vedere extrem de diferite și păreri între care divergențele sunt adeseori considerabile. De aceea tot ce putem spune despre totemism și exogamie trebuie privit cu mare circumspecție și chiar tabloul pe care l-am descris, după lectura unei lucrări de-a lui Frazer publicată în 1887, exprimă și el un punct de vedere arbitrar al autorului care, după ce și-a schimbat adeseori ideile despre acest subiect, nu ezită să le renege astăzi[1].

Pare natural să admitem că, dacă vom putea pătrunde natura totemismului și a exogamiei, vom face un pas uriaș spre cunoașterea originilor acestor două instituții. Dar pentru a putea stăpâni bine

---

[1] Apropo de această schimbare de opinii, el a scris următoarele: „Nu sunt atât de naiv ca să am pretenția că concluziile mele despre aceste probleme dificile sunt definitive. Mi-am schimbat adeseori opiniile și le voi schimba ori de câte ori faptele o vor cere, căci, asemenea unui cameleon, cercetătorul sincer trebuie să-și schimbe culoarea pentru a se adapta schimbărilor de culoare a solului pe care se mișcă". Din prefața la volumul *Totemism and Exogamy*, 1910.

situația, trebuie să avem mereu în minte observația lui Andrew Lang: anume, că și la popoarele primitive formele originale ale instituțiilor lor și condițiile formării lor au dispărut, în așa fel încât noi suntem forțați astăzi să înlocuim faptele care lipsesc cu ipoteze[1].

Printre încercările de a găsi explicații, unele par de la început inadecvate în ochii psihologului, căci sunt prea raționale și nu țin cont de aspectul afectiv al lucrurilor. Alte explicații se bazează pe premise care nu sunt confirmate de observație, iar altele se sprijină pe materiale care ar putea fi interpretate altfel. În general e ușor să respingi diferitele păreri; ca mai întotdeauna, autorii se arată a fi mai experți în criticile pe care și le adresează unii altora decât în partea pozitivă a lucrărilor lor. De aceea nu trebuie să ne mirăm că în lucrările cele mai recente asupra acestui subiect, din care nu putem cita decât o mică parte, întâlnim o tendință din ce în ce mai accentuată de a declara imposibilă soluționarea generală a problemelor totemismului (vezi de pildă Benjamin Goldenweiser, în *Journal of a mer Folklore*, XXIII, 1910, lucrare rezumată în *Britannica Year Book*, 1913). Îmi permit aici să citez aceste ipoteze contradictorii, fără a ține cont de ordinea cronologică.

a) Originea totemismului

Problema originilor totemismului mai poate fi formulată astfel: cum au ajuns oamenii primitivi să se denumească (ei și tribul lor) cu numele animalelor, plantelor și obiectelor neînsuflețite?[2]

---

[1] „Având în vedere natura cazului și fiindcă originile totemismului depășesc mijloacele noastre de analiză istorică sau experimentală, suntem nevoiți să recurgem, în ceea ce privește această problematică, doar la conjecturi".„Nu vom găsi nicăieri un om absolut primitiv și un sistem totemic pe cale de formare." Andrew Lang, *The Secret of the Totem*, pp. 27, 29.

[2] La început, probabil, doar după numele animalelor.

Scoțianul Mac Lennan[1], căruia știința îi datorează descoperirea totemismului și a exogamiei, s-a abținut să se pronunțe asupra originilor totemismului. Conform unei comunicări științifice a lui Andrew Lang[2], scoțianul nostru a avut multă vreme tendința de a reduce totemismul la obiceiul tatuajului. Am împărțit teoriile care au fost publicate despre originea totemismului în trei grupe: 1. teorii nominaliste; 2. teorii sociologice; 3. teorii psihologice.

Teoriile nominaliste

Ceea ce știm despre aceste teorii justifică taxonomia lor sub acest titlu. Garcilaso de la Vega, descendent al incașilor din Peru, care a scris în secolul al XVII-lea istoria poporului său, reduce ceea ce știa despre fenomenele totemice la nevoia triburilor de a se distinge unele de altele prin numele lor diferite[3]. Aceeași opinie o vom regăsi două secole mai târziu în *Etnologia* lui A. K. Keane: totemul, în opinia acestui autor, ar fi avut drept punct de plecare blazoanele heraldice (*heraldic badges*), prin care indivizii, familiile și triburile doreau să se distingă unele de altele[4].

Max Müller a emis aceeași părere în *Contribution to the Science of Mythology*[5]. Un totem ar fi, în opinia sa: 1. un însemn al clanului; 2. un nume de clan; 3. numele unui strămoș al clanului; 4. numele unui obiect venerat de către clan. În 1899, J. Pikler scria:

> Oamenii aveau nevoie, pentru indivizi și colectivități, de un nume permanent, fixat în scris. Totemismul s-a născut astfel, nu dintr-o nevoie religioasă, ci dintr-una prozaică, practică. Nucleul totemismului, denominarea, este un rezultat al tehnicii scriiturii primitive.

---

[1] *The Worship of Animals and Plan*ts, „Fortnightly Review”, 1869–1870. *Primitive Marriage*, 1865. Aceste două lucrări sunt reproduse în *Studies in ancient History*, 1816, ediția a 2-a, 1886.

[2] *The Secret of the Totem*, 1405, p. 34.

[3] După A. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 34.

[4] *Ibid.*

[5] După A. Lang.

> Caracterul totemului este cel al semnelor de scriitură, ușor de reprodus. Dar odată ce sălbaticii și-au atribuit numele unui animal, ei au extras de aici ideea înrudirii cu acel animal.[1]

Și Herbert Spencer[2] atribuia denominării rolul decisiv în formarea totemismului. Conform părerii sale, anumiți indivizi ar fi prezentat calități pentru care li s-a atribuit nume de animale; au primit astfel nume și porecle pe care le-au transmis urmașilor. Din punct de vedere al principiului indeterminării și ininteligibilității limbilor primitive, generațiile următoare au înțeles aceste nume ca fiind o mărturie a descendenței lor din aceste animale. Astfel, totemismul s-ar fi transformat, în urma unei neînțelegeri, într-un cult al strămoșilor.

Lordul Avebury (mai cunoscut sub numele de Sir John Lubbock) explică și el la fel originea totemismului, fără a insista pe neînțelegere. Dacă, spune el, dorim să explicăm cultul animalelor, nu trebuie să uităm cu ce frecvență oamenii împrumutau numele lor de la animale. Copiii sau prietenii unui bărbat care primise numele de urs sau de leu au făcut în mod natural din acel nume un nume de familie sau de trib. Astfel, s-a ajuns ca animalul însuși să devină obiectul unui anume respect sau chiar al unui cult.

Fison a formulat o obiecție ce părea irefutabilă contra acestei tendințe de a deduce numele totemice din numele individuale.[3] Invocând informațiile pe care le avem despre Australia, el demonstrează că totemul este întotdeauna desemnarea unui grup de oameni, niciodată a unui individ. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, dacă totemul ar fi fost la începuturi numele unui individ, nu s-ar fi putut transmite niciodată copiilor, având în vedere regimul succesiunii materne.

---

[1] Pikler și Somló, *Der Ursprung des Tolemismus,* 1901. Autorii consideră că eseul lor este o „contribuție la teoria materialistă a istoriei".

[2] *The origin of animal worship,* „Fortnightly Review", 1870. *Principes de Sociologie*, I, pp. 169–176.

[3] *Kamilaroi and Kurmai*, p. 165, 1880 (după A. Lang, *The Secret of the Totem*).

Toate aceste teorii pe care le-am citat sunt cât se poate de incomplete. Dacă ele explică de ce triburile primitive purtau nume de animale, atunci lasă neexplicată importanța pe care această denominare o avea pentru ei, altfel spus aceste teorii nu explică sistemul totemic. Teoria cea mai remarcabilă este cea dezvoltată de Lang în lucrările sale *Social origins* (1903) și *The Secret of the Totem* (1905). Făcând din denominare nucleul problemei, teoria sa ține cont de doi factori psihologici interesanți și pretinde să rezolve astfel într-un mod definitiv enigma totemismului. Puțin contează, în opinia lui A. Lang, modul în care clanurile au fost determinate să-și atribuie nume de animale. Să ne mulțumim că într-o zi au avut conștiința faptului că purtau nume de animale, fără să-și poată da seama de unde veneau acestea. Originea acestor nume a fost uitată. Au încercat după aceea să obțină o explicație speculativă și, dată fiind importanța pe care o acordau numelor, aceștia au ajuns în mod inevitabil la toate ideile conținute în sistemul totemic.

Ca și pentru sălbaticii din zilele noastre și pentru copiii noștri[1], numele sunt pentru primitivi nu ceva convențional și indiferent, ci atribute semnificative și esențiale. Numele unui om este o trăsătură esénțială a personalității sale, poate chiar a sufletului său. Faptul de a purta același nume ca al unui animal l-a făcut pe omul primitiv să admită existența unei legături misterioase și semnificative între el și specia de animale al cărei nume îl purta. Ce altă legătură ar fi putut concepe, dacă nu legătura de sânge? Odată această legătură admisă, pentru motivul identității numelui, toate prescripțiile totemice, inclusiv exogamia, trebuie să-și aibă originea în tabuul sângelui.

> Trei condiții, și numai trei, au contribuit la nașterea credințelor și practicilor totemice, inclusiv a exogamiei: existența unui nume de animal de origine necunoscută, care a servit pentru a desemna un

[1] Vezi mai sus capitolul despre tabu.

> grup de oameni; credința între o legătură transcendentală între toți purtătorii numelui, oameni și animale; prejudecata sângelui. (*The Secret of the Totem*, *op. cit.*, p. 126)

Explicația lui Lang este, ca să zicem așa, în doi timpi. Ea deduce sistemul totemic, cu o necesitate psihologică, din existența numelui totemic, admițând că originea acestor nume s-a pierdut. Cealaltă parte a teoriei sale încearcă să descopere această origine și vom vedea că ea are un caracter total diferit. Această altă parte nu se îndepărtează prea mult de toate celelalte teorii, pe care eu le-am denumit „nominaliste". Nevoia practică a triburilor de a se distinge unele de celelalte le-a obligat să adopte nume. Acest *naming from without* constituie trăsătura de bază a teoriei lui Lang. Faptul că numele adoptate erau împrumutate de la animale nu este ceva care trebuie să ne mire și nici nu era considerat de primitivi ca ceva rușinos sau batjocoritor. Lang citează de altfel numeroase cazuri din epoci istorice mult mai apropiate de noi, în care numele date în batjocură au fost adoptate în mod voluntar de unii oameni (Gueux, Tories, Whigs). Ipoteza că originea acestor nume a fost uitată de-a lungul timpului face ca a doua parte a teoriei lui Lang să se alăture celei expuse mai întâi.

Teoriile sociologice

S. Reinach, care a cercetat cu succes reminiscențele sistemului totemic în cultul și cutumele perioadelor posterioare, dar care a neglijat încă de la început caracterul ancestral al animalului totem, spune undeva fără să ezite că, după părerea sa, totemismul nu este altceva decât o „hipertrofie a instinctului social".[1] Aceasta este și ideea care stă la baza lucrării lui Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase. Sistemul totemic în Australia* (1912). Totemul nu ar fi altceva, în concepția sa, decât reprezentantul vizibil al reli-

[1] L. c., t. I, p. 41.

giei sociale a acestor popoare. Ar fi incarnarea colectivității, care ar fi adevăratul obiect al venerației.

Alți autori au încercat să găsească argumente mai puternice în favoarea acestei teze care atribuie tendințelor sociale un rol predominant în formarea instituțiilor totemice. Astfel, A. C. Haddon presupune că orice trib primitiv se hrănea la început doar cu o singură specie de animale sau de plante, cu care făcea probabil și schimburi comerciale, servindu-se de această specie animală sau vegetală ca de o monedă de schimb pentru produsele furnizate de alte triburi. Era cât se poate de firesc, deci, ca acel trib să fie cunoscut celorlalte sub numele animalului care juca un mare rol în viața lui. În același timp, faptul acesta trebuia să dea naștere în acest trib la o familiaritate specială cu animalul în speță și un soi de interes particular pentru el, interes bazat doar pe cea mai elementară și mai urgentă dintre nevoile umane, foamea.[1]

Acestei teorii, cea mai rațională dintre toate care se referă la totemism, i s-a reproșat că această stare de lucruri în privința alimentației pe nu se întâlnește nicăieri la primitivi și probabil că nici nu a existat vreodată. Sălbaticii sunt cu atât mai omnivori cu cât nivelul gândirii lor este mai scăzut. În plus, nu s-a înțeles cum această dietă exclusivistă ar fi putut da naștere unei atitudini aproape religioase față de totem, caracterizată printr-o abstinență absolută de a atinge hrana preferată.

Prima dintre cele trei teorii ale lui Frazer despre originea totemismului era o teorie psihologică, despre care vom vorbi mai încolo. Acum ne ocupăm doar de a doua, care i-a fost sugerată lui Frazer de lucrările a doi savanți referitoare la indigenii din Australia Centrală[2]. Spencer și Gillen au descris un întreg ansamblu de instituții, cutume și credințe particulare ale unui grup de tri-

[1] Address to the Anthropological Section of the British Association, Belfast, 1902. După Frazer, l. c. t. IV, p. 50 și urm.

[2] *The native tribes of Central Australia*, de Baldwin Spencer și H. G. Gillen, Londra, 1891.

buri cunoscut sub numele de populația Arunta, iar Frazer a aderat la concluziile lor, conform cărora aceste singularități ar trebui considerate a fi tot atâtea trăsături ale unei stări ontologice primitive, fiind capabile să ne ofere informații despre sensul prim și autentic al totemismului. Particularitățile observate la tribul Arunta (o parte a populațiilor Arunta) sunt următoarele:

1. Arunta cunosc diviziunea în clanuri totemice, dar totemul, în loc să fie transmis ereditar, îi este atribuit fiecărui individ (vom vedea mai încolo în ce fel).
2. Clanurile totemice nu sunt exogamice, restricțiile matrimoniale fiind bazate pe o diviziune, extrem de accentuată, în clase matrimoniale care nu au nicio legătură cu totemul.
3. Funcția clanului totemic constă în îndeplinirea unei ceremonii, cu scopul de a provoca, prin mijloace esențialmente magice, multiplicarea obiectului totemic comestibil (această ceremonie se numește *Intichiuma*).
4. Arunta au o teorie aparte în ceea ce privește concepția și învierea. Ei afirmă că, în anumite ținuturi din țara lor, există spirite ale morților care aparțin aceluiași totem, din partea cărora așteaptă învierea prin intrarea acestora în corpul femeilor care trec prin acele ținuturi. Atunci când se naște un copil, mama indică un anume loc în care ea crede că a fost conceput acesta și, după indicațiile ei, se desemnează totemul copilului. Indigenii Arunta admit că spiritele, atât cele ale morților cât și cele care au înviat, sunt intim legate de niște amulete din pietre (numite Churinga) care se găsesc în acele locuri.

Două lucruri par să-i fi sugerat lui Frazer opinia că instituțiile indigenilor Arunta reprezintă forma cea mai veche a totemismului. E vorba mai întâi despre existența anumitor mituri care afirmă că strămoșii indigenilor Arunta s-au hrănit în mod regulat cu totemul lor și nu s-au căsătorit decât cu femei care aparțineau aceluiași totem ca și ei. Mai apoi, vorbim despre importanța în aparență

secundară pe care Arunta o acordă actului sexual în viziunea lor despre concepția unui copil. Or, niște oameni care nu recunosc faptul că nașterea este o consecință a raporturilor sexuale pot fi, pe drept cuvânt, considerați cei mai primitivi dintre primitivii care încă mai trăiesc în zilele noastre.

Luând ca fundament al teoriei sale despre totemism ceremonialul Intichiuma, Frazer a crezut că descoperă o nouă față a totemismului, sub aspectul unei organizări pur practice, destinate să împlinească nevoile cele mai firești ale omului (vezi mai sus opinia lui Haddon)[1]. Acest sistem i s-a părut lui Frazer ca un fel de „cooperativă magică” de mare clasă. Primitivii, după el, ar fi format o asociație magică, ca să zicem așa, de producție și de consum, fiecare clan totemic fiind însărcinat să asigure aprovizionarea cu un anumit produs alimentar. Atunci când era vorba nu despre totemuri comestibile, ci despre animale periculoase, despre ploaie, despre vânt etc., clanul era cel însărcinat să se ocupe cu acest gen de fenomene, pentru a înlătura efectul lor dăunător. Întrucât clanul nu trebuia să consume din totemul lui, era preocupat să aprovizioneze cu acest bun alte clanuri care, în schimb, îi furnizau bunurile lor.

În lumina acestei concepții fundamentate pe ceremonia Intichiuma, lui Frazer i s-a părut că interdicția de a mânca propriul totem a neglijat aspectul cel mai important al acestei instituții, și anume porunca de a veghea pe cât posibil ca altora să nu le lipsească acest totem comestibil. Frazer a admis tradiția indigenilor Arunta conform căreia fiecare clan totemic s-ar fi hrănit la începuturi, fără nicio restricție, din totemul respectiv. Dificultățile au apărut atunci când a fost vorba despre evoluția ulterioară, în decursul căreia indigenii au abandonat consumul propriului totem în favoa-

[1] „Nu există în toate acestea nimic vag sau mistic, nimic din acel văl metafizic cu care unor autori le place să acopere astfel de începuturi umile ale speculației omenești, dar care e complet străin obiceiurilor simple, senzuale și concrete ale sălbaticului” *(Totemism and Exogamy,* 1, p. 177).

rea altora. Frazer a crezut că această restricție a fost dictată nu de un respect religios, ci din observația că niciun animal nu se hrănea cu carnea animalelor din aceeași specie și a tras concluzia că, procedând altfel, s-ar fi adus atingere identificării cu totemul, ceea ce ar fi creat mari prejudicii puterii dobândite asupra acestui totem. Sau restricția în speță s-ar putea explica prin dorința de a intra în grațiile acelui animal, protejându-l. De altfel, Frazer era conștient de imperfecțiunile acestei explicații[1], căci nu a îndrăznit să se pronunțe asupra modului în care obiceiul de a contracta o căsătorie în interiorul tribului totemic a dus la exogamie.

Ipoteza lui Frazer fundamentată pe ceremonia Intichiuma se bazează pe afirmarea naturii primitive a instituțiilor indigenilor Arunta. Or, pare imposibil să-și mențină afirmațiile în prezența obiecțiilor care i-au fost aduse de Durkheim[2] și Lang[3]. Indigenii Arunta par mai degrabă a fi printre cei mai civilizați dintre triburile australiene, aflați mai degrabă în faza de disoluție decât în cea a începuturilor totemismului. Miturile care au făcut o atât de profundă impresie asupra lui Frazer, întrucât, contrar instituțiilor aflate astăzi în vigoare, proclamă libertatea de a mânca totemul și de a contracta căsătorii în interiorul clanului totemic, trebuie considerate mai degrabă, ca și mitul vârstei de aur, ca fiind expresii ale dorințelor a căror realizare a fost proiectată în trecut.

Teoriile psihologice

Prima teorie psihologică pe care Frazer a formulat-o înainte de a fi cunoscut observațiile făcute de Spencer și Gillen se referea la credința în „sufletul exterior".[4] Totemul ar reprezenta un refugiu sigur în care sufletul ar putea fi depus ca într-un seif, pentru a fi

---

[1] L. c., p. 120.

[2] „L' Année sociologique", volumele I, V, VIII etc. A se vedea mai ales capitolul *Sur le totémisme*, t. V, 1901.

[3] *Social Origins and The Secret of the Totem.*

[4] *The Golden Bough*, II, p. 332.

apărat astfel de primejdii. Atunci când primitivul și-a încredințat sufletul totemului, a devenit el însuși invulnerabil și s-a ferit în mod firesc să-i pricinuiască cel mai mic rău păstrătorului sufletului său. Dar, fiindcă nu știa care dintre indivizii speciei animale era acel păstrător, a adoptat obiceiul să protejeze întreaga specie a animalului respectiv. După o perioadă, Frazer a renunțat singur să mai asocieze totemismul cu credința în existența sufletelor.

După ce a cunoscut observațiile lui Spencer și Gillen, Frazer și-a formulat teoria sociologică despre totemism, pe care am analizat-o mai înainte, recunoscând că premisele de la care a derivat interpretarea sa asupra totemismului era prea „rațională" și presupunea o organizare socială prea complexă pentru a fi primitivă[1]. Asociațiile de magicieni și șamani i s-au părut atunci ca fiind mai degrabă niște fructe mai târzii decât germenii totemismului. Frazer căuta, îndărătul acestor formațiuni, un factor mai simplu, o superstiție primitivă din care să poată deriva totemismul, și a crezut că-l găsește în remarcabila teorie despre concepția umană a indigenilor Arunta. După cum am amintit deja, indigenii Arunta nu recunosc relația dintre concepția copilului și actul sexual. Atunci când o femeie simte că a rămas însărcinată, Arunta cred că unul dintre spiritele care aspiră la reincarnare a părăsit teritoriul unde locuiesc spiritele și a pătruns în corpul acelei femei, care îl va readuce pe lume în persoana propriului ei copil. Acest copil va beneficia de același totem ca al spiritelor care sălășluiesc în acel ținut. Această teorie a concepției este însă incapabilă să explice totemismul, întrucât presupune deja existența totemului.

Făcând însă un pas în spate, dacă admitem că femeia credea încă de la început că animalul, planta, piatra sau obiectul în care

[1] „Este foarte puţin probabil ca o comunitate de sălbatici să fi avut ideea de a împărţi regatul în provincii, să-i asigure fiecărei provincii o asociaţie de magicieni şi să poruncească tuturor acestor asociaţii modul în care să-şi exercite magiile şi vrăjile în slujba binelui comun." (*Totemism and Exogamy*, IV, p. 57)

sălășluia spiritul respectiv în momentul în care a rămas însărcinată a pătruns realmente în trupul ei, pentru a renaște sub formă umană, atunci identitatea unui om cu totemul său își găsește realmente justificarea în credința mamei și toate celelalte interdicții totemice (cu excepția exogamiei) pot fi deduse din această credință. Omul ezită, în aceste condiții, să mănânce animalul sau planta totem, pentru că s-ar mânca astfel pe sine. Dar, din când în când, este dispus să consume ritualic o bucățică din totemul său, pentru a-și întări astfel identitatea cu el, identitate care constituie de altfel partea esențială a totemismului. Observațiile făcute de W. H. R. Rivers asupra băștinașilor din insulele Banco par a demonstra această identificare directă a omului cu totemul său, pe baza unei asemenea teorii despre concepția umană.[1]

Sursa ultimă a totemismului ar consta deci în ignoranța sălbaticilor în ceea ce privește modul în care procreează și își perpetuează specia oamenii și animalele și, mai ales, în ignoranța rolului pe care îl joacă masculul în fecundație. Această ignoranță poate fi explicată de lungimea intervalului care separă actul fecundației de nașterea copilului sau de momentul în care mama simte primele mișcări ale copilului în pântec. În această ipoteză, totemismul ar fi deci o creație a spiritului feminin, și nu masculin. Și-ar avea originea în „poftele” (*sick fancies*) femeii însărcinate.

> Tot ceea ce a stârnit imaginația femeii în acest moment misterios al vieții ei în care a simțit pentru prima oară că urmează să fie mamă a fost identificat cu copilul pe care-l purta în pântec. Aceste iluzii materne, atât de naturale și, se pare, atât de universale, pot fi foarte bine rădăcina totemismului.[2]

Obiecția principală pe care o putem formula la adresa acestei a treia teorii a lui Frazer este aceeași pe care am formulat-o la a

[1] *Totemism and Exogamy*, II, p. 89 și IV, p. 59.
[2] L. c., IV, p. 63.

doua sa teorie, cea sociologică, și anume faptul că indigenii Arunta ni se par a fi foarte departe de începuturile totemismului. Negarea paternității în cazul acestora nu pare a se sprijini pe o ignoranță primitivă; în multe cazuri ei recunosc ereditatea pe linie paternă. Am spune că ei au sacrificat această paternitate în favoarea unui soi de speculație, destinată unei cinstiri a spiritelor strămoșilor[1]. Făcând din mitul concepţiei imaculate o teorie a concepției generale, ei nu fac dovada niciunei ignoranțe în ceea ce privește împrejurările fecundării, la fel ca și popoarele Antichității în epoca nașterii miturilor creștine.

Olandezul G. A. Wilken a propus o altă explicație a originilor totemismului, legând-o de credința în transmigrația sufletelor. „Animalul în care, conform credinței, au trecut sufletele morților, devenea o rudă de sânge, un strămoș, și era venerat ca atare." Cu toate acestea, mai degrabă transmigrația sufletelor s-ar explica prin totemism decât totemismul prin transmigrația sufletelor.[2]

O altă teorie a totemismului a fost formulată de câțiva etnologi americani, printre care Francis Boas și Hill-Tout. Sprijinindu-se pe observațiile făcute asupra triburilor totemice americane, teoria lor susține că totemul a fost la început spiritul tutelar pe care un strămoș l-a dobândit datorită unui vis și pe care l-a transmis apoi posterității. Am arătat deja care sunt teoriile ce se opun explicării originilor totemismului prin transmiterea ereditară individuală; în plus, observațiile făcute în Australia nu justifică nicidecum această relație genetică între spiritul tutelar și totem.[3]

Ultima dintre teoriile psihologice, cea a lui Wilhelm Wundt, consideră decisive două aspecte: în primul rând, faptul că obiectul totemic cel mai primitiv și mai răspândit este animalul și, în al doilea rând, faptul că, printre animalele totemice, cel mai des întâlnite

---

[1] „Această credință constituie o filosofie care e departe de a fi primitivă." A. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 192.

[2] Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, p. 45 și urm.

[3] Frazer, l. c., p. 48.

sunt cele care au un „suflet".[1] Animalele înzestrate cu suflet, cum ar fi șerpii, păsările, șopârlele, șoarecii, datorită marii lor mobilități în mișcare, capacității lor de a zbura și a altor trăsături care inspiră teama sau oroarea, par predestinate a fi purtătoarele sufletelor care și-au părăsit corpurile. Animalul totemic este, deci, un produs al transformărilor animale ale sufletului uman. Astfel, în opinia lui Wundt, totemismul s-ar lega direct de credința în existența sufletelor, adică de animism.

b) și c) Originea exogamiei și relațiile sale cu totemismul

Am expus teoriile referitoare la totemism oarecum în detaliu și mi-e teamă că nu am reușit să creez o impresie adecvată, întrucât am fost nevoit să le reduc la esență, din lipsă de spațiu. În ceea ce privește problemele de care ne vom ocupa acum, îmi voi permite, în folosul cititorului, să fiu chiar și mai concis. Polemicile despre exogamia populațiilor totemice sunt și mai complicate și mai numeroase, dată fiind natura materialelor referitoare la acest subiect; am putea spune chiar, fără exagerare, că ceea ce caracterizează aceste discuții despre exogamie este marea confuzie care se face cu privire la acest subiect. Scopul pe care mi l-am propus îmi permite totuși să mă limitez la câteva aspecte esențiale și să-i trimit pe cei care doresc să aprofundeze subiectul la lucrările de specialitate pe care le-am citat deja în mai multe ocazii. Atitudinea unui autor în fața problemelor pe care le ridică exogamia depinde în mod natural, și într-o anumită măsură, de simpatiile sale față de cutare sau cutare teorie totemică. Unele dintre explicațiile propuse nu au nicio legătură cu exogamia, mergând pe o linie paralelă. De aceea ne aflăm în fața a două concepții, dintre care una, având legătură cu primitivii, vede în exogamie o parte esențială a sis-

1 Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 190.

temului totemic, în timp ce cealaltă interpretare contestă această legătură, înțelegând-o ca o coincidență accidentală a acestor două trăsături ale culturilor primitive. În lucrările sale mai recente, Frazer a adoptat fără rezerve acest ultim punct de vedere.

> Îl rog pe cititor să aibă mereu prezentă în minte ideea că cele două instituții, totemismul și exogamia, sunt fundamental distincte prin originea și natura lor, chiar dacă se întrepătrund și se amestecă în mod accidental în cultura unui mare număr de triburi. (Prefața la *Totemism and Exogamy*)

Opunându-se lui Frazer, alți autori au descoperit un mijloc care le permite să vadă în exogamie o consecință a ideilor fundamentale ale totemismului. Durkheim[1] a demonstrat în scrierile sale că tabuul, care se leagă de totem, implica în mod necesar interdicția relațiilor sexuale cu o femeie care aparținea aceluiași totem ca și bărbatul. Totemul având aceeași ereditate sangvină ca și omul, a întreține relații sexuale cu o femeie aparținând aceluiași totem însemna comiterea unui act criminal, iar această interdicție pare să țină seamă în particular de deflorare și menstruație.[2] Andrew Lang care, sub acest aspect, se apropie mai degrabă de Durkheim, crede că nici măcar nu era nevoie să se invoce tabuul sângelui pentru a motiva interdicția relațiilor sexuale cu femeile aparținând aceluiași trib din care făceau parte bărbații[3]. Tabuul totemic general care interzicea, de pildă, să te așezi la umbra copacului totemic, ar fi fost de ajuns. Același autor propune de altfel o altă teorie asupra originilor exogamiei, fără a ne mai spune ce legătură există între cele două interpretări ale sale. În ceea ce privește succesiunea temporală, cea mai mare parte a autorilor consideră că

---

1 L'Année sociologique, 1898–1904.
2 Vezi critica ideilor lui Durkheim la Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, p. 101.
3 *The Secret of the Totem*, p. 125.

totemismul este anterior exogamiei.[1] Printre teoriile care explică independența exogamiei față de totemism nu le vom aminti decât pe acelea care pun în lumină diferitele atitudini ale autorilor în privința problemei incestului.

Mac Lennan[2] a explicat în mod ingenios exogamia prin supraviețuirea obiceiurilor care par să ateste existența, într-o epocă îndepărtată, a răpirii femeilor. El a ajuns la concluzia că în timpurile primitive exista tendința generală de a procura femei răpindu-le din triburile străine, astfel încât, încet-încet, căsătoria cu femei din propriul trib devenea un fapt excepțional, sfârșind prin a deveni o interdicție. Mac Lennan a căutat motivația acestei cutume a exogamiei în penuria de femei de care sufereau aceste triburi primitive, în urma obiceiului de a ucide cea mai mare parte a copiilor de sex feminin, încă de la naștere.

Nu vom încerca aici să confirmăm sau să infirmăm ipoteza lui Mac Lennan. Chiar dacă am admite teoriile sale, tot nu este de ajuns pentru a ne explica de ce bărbaților tribului le-ar fi fost interzise căsătoriile cu câteva dintre femeile de același sânge cu ei, nici de ce autorul lasă deoparte problema incestului.[3]

În opoziție cu această manieră de a privi lucrurile, alți cercetători au văzut în exogamie o instituție destinată să protejeze oamenii contra incestului.[4] Dacă ținem cont de complexitatea restricțiilor matrimoniale care există în Australia, putem împărtăși părerea unor Morgan, Baldwin Spencer, Frazer și Howitt[5], conform căreia aceste măsuri poartă amprenta unei intenții conștiente, voite (*deliberate design*, după Frazer), și și-ar fi atins realmente sco-

---

[1] De exemplu, Frazer (l. c., IV, p. 75): „Clanul totemic este un organism social care diferă complet de clasa exogamică și avem temeiuri solide să credem că el este mult mai vechi".

[2] *Primitive mariage*, 1863.

[3] Frazer, l. c., pp. 73–92.

[4] Vezi capitolul 1.

[5] Morgan, *Ancient Society*, 1877. Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, p. 105 și urm.

pul propus. „Este imposibil de explicat altfel, în toate amănuntele sale, un sistem deopotrivă complex și constant."[1]

Un fapt interesant care trebuie amintit este că primele restricții privitoare la introducerea claselor matrimoniale lovea în libertatea sexuală a tinerei generații, deci în incestul între frați și surori și între fii și mame, în timp ce incestul între tați și fiice nu a fost suprimat decât prin interdicții ulterioare. Dar, atribuind restricțiile sexuale exogamice unor intenții legislative, nu explicăm astfel pentru ce motiv au fost create acestea. De unde vine, în ultimă instanță, această fobie a incestului care trebuie considerată ca fiind chiar rădăcina exogamiei? Nu este suficient să explicăm fobia incestului printr-o aversiune instinctivă pentru relațiile sexuale dintre rudele apropiate, ceea ce ar însemna să invocăm însăși fobia incestului, în timp ce experiența ne arată că, în ciuda acestui instinct, incestul este departe de a fi un fenomen rar, chiar în societățile moderne, iar experiența istorică ne învață deopotrivă că mariajele incestuoase erau obligatorii pentru anumite persoane privilegiate aflate la cârma țării.

Westermarck[2] explică fobia incestului spunând că „persoanele de sex opus, trăind împreună încă din copilărie, resimțeau o aversiune înnăscută de a aborda raporturi sexuale și, fiindcă exista între aceste persoane o afinitate de sânge, acest sentiment și-a găsit în cutumă și lege expresia naturală, care era cea de interzicere a raporturilor sexuale între rudele apropiate". Havellock Ellis, contestând caracterul instinctiv al acestei aversiuni, se apropie și el, în *Studies in the psychology of sex*, de aceeași manieră de interpretare, spunând:

> Faptul că instinctul sexual nu se manifestă normal între frați și surori sau între băieți și fetițe care au trăit împreună încă din

---

[1] Frazer, l. c., p. 106.

[2] *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II. Die Ehe,* 1909. A se vedea în aceeași lucrare respingerea de către autor a obiecțiilor formulate împotriva modului său de a vedea lucrurile.

> copilărie nu constituie decât un fenomen negativ, provenind din faptul că, în împrejurările despre care vorbim, lipseau condițiile necesare trezirii instinctului de acuplare. La persoanele care au trăit împreună încă din copilărie, obiceiurile au șters cu buretele orice excitație care ar fi putut să fie provocată de vederea, auzul sau contactul între persoanele de sex opus, creând între aceste persoane o stare lipsită de dorințe prin care acestea au devenit incapabile să-și provoace excitația erotică necesară producerii unei tumescențe sexuale.

Găsesc că e un lucru singular faptul că, vorbind despre aversiunea înnăscută a primitivilor pentru raporturile sexuale între persoanele care au crescut împreună în copilărie, Westermarck nu vede în această tendință o expresie psihică a faptului biologic că aceste căsătorii consangvine sunt prejudiciabile speciei umane. Este greu de admis ca un instinct biologic de acest gen să se înșele în manifestarea sa psihologică până într-atât, încât să edicteze o interdicție, referitoare nu la relațiile sexuale consangvine, dăunătoare speciei, ci la cele inofensive dintre coabitanții aceleiași case sau membrii aceluiași trib.

Nu mă pot abține însă să nu reproduc criticile lui Frazer la adresa lui Westermarck. Frazer găsește că e de neconceput să nu existe astăzi nicio prejudecată contra raporturilor sexuale între cei care împart același cămin, în timp ce fobia incestului care, după Westermarck, nu ar fi decât un efect al acestei aversiuni, este astăzi mai puternică decât oricând. Și mai pline de tâlc sunt remarcele lui Frazer, pe care le citez textual, pentru că ele se armonizează, în punctele esențiale, cu argumentele pe care le-am oferit în capitolul despre tabu.

> Nu vedem de ce un instinct omenesc profund înrădăcinat ar fi avut nevoie să fie întărit de o lege. Nu există legi care să-i impună omului să mănânce sau să bea ori care să-i interzică să-și vâre mâinile în foc. Oamenii mănâncă, beau, își țin din instinct mâinile departe

> de foc, de teama unor pericole naturale, și nu legale, care s-ar abate asupra lor dacă nu și-ar asculta instinctele. Legea nu interzice decât ceea ce oamenii ar fi capabili să facă sub presiunea unora dintre instinctele lor. Ceea ce natura interzice și pedepsește nu mai are nevoie să fie pedepsit și interzis de lege.
>
> Sigur că putem admite fără să ezităm că fapta interzisă de o lege este o crimă pe care mulți oameni ar comite-o cu ușurință dintr-un soi de înclinație naturală. Dacă relele înclinații ale omului nu ar fi existat, nu ar fi existat nici crime; și dacă nu ar fi existat crime, ce nevoie am fi avut să le interzicem? De aceea, în loc să conchidem interzicerea legală a incestului prin faptul că există pentru incest o aversiune naturală, mai degrabă ar trebui să admitem existența unui sentiment natural, firesc, care ne împinge către incest, iar dacă legea respinge acest instinct ca atâtea alte instincte naturale, acest lucru se întâmplă din cauză că oamenii civilizați și-au dat seama la un moment dat că satisfacerea acestor instincte naturale ar fi dăunătoare din punct de vedere social.[1]

Acestei admirabile argumentații a lui Frazer i-aș putea adăuga faptul că experiențele psihanalizei dovedesc imposibilitatea existenței unei aversiuni înnăscute pentru raporturile incestuoase. Psihanaliza demonstrează, din contră, că primele dorințe sexuale ale tânărului adolescent sunt întotdeauna de natură incestuoasă și că aceste dorințe reprimate joacă un rol foarte important în calitate de cauze determinante ale nevrozelor ulterioare.

Trebuie deci abandonată concepția care vede în fobia incestului un instinct înnăscut. La fel se întâmplă și cu o altă viziune asupra interdicției incestului, care a dobândit numeroși partizani și care afirmă că, de-a lungul vremii, constatându-se pericolele pe care le prezintă căsătoriile consangvine din punct de vedere al procreării, popoarele primitive au edictat prohibirea incestului în cunoștință de cauză. Există însă numeroase obiecțiuni cu privire la

---

[1] L. c., p. 91.

acest punct de vedere.[1] În primul rând, în afara faptului că interzicerea incestului trebuie să fie mult anterioară economiei bazate pe folosirea animalelor domestice, care singură ne-ar fi putut oferi informații despre efectele consangvinității asupra calității rasei, natura dăunătoare a acestor efecte este, chiar în zilele noastre, încă departe de a fi admisă și, în ceea ce-l privește pe om, dificil de dovedit. În al doilea rând, tot ceea ce știm despre sălbaticii actuali face puțin verosimilă ipoteza conform căreia strămoșii lor cei mai îndepărtați ar fi fost preocupați de grija de a pune la adăpost posteritatea de efectele dăunătoare ale uniunilor consangvine. Este aproape ridicol să le atribuim acestor sălbatici incapabili de orice previziune, care trăiau de azi pe mâine, motive igienice și eugenice de care abia ține cont civilizația noastră actuală[2].

Putem obiecta prin faptul că nu e suficient să găsim cauza acestei interdicții a căsătoriilor consangvine pentru rațiuni igienice și strict pragmatice ca să explicăm profunda aversiune care există contra incestului în societatea modernă. După cum am arătat în altă parte[3], această fobie a incestului este încă și mai vie și mai puternică la popoarele primitive din ziua de astăzi decât la popoarele civilizate. Fiindcă pentru explicarea fobiei incestului avem de ales între cauzele sociologice, biologice și psihologice, factorii psihologici nefiind la rândul lor decât manifestarea pulsiunilor biologice, ne vedem obligați, în finalul analizei noastre, să subscriem resemnării lui Frazer: nu cunoaștem originea fobiei incestului și nu știm nici măcar în ce direcție trebuie s-o căutăm[4].

---

[1] Cf. Durkheim, *La prohibition de l'inceste*, „Année sociologique", I, 1896–1897.

[2] Charles Darwin spune despre sălbatici: „Erau incapabili să prevadă relele îndepărtate în timp, susceptibile a le afecta urmașii".

[3] Vezi capitolul 1.

[4] „Originea primordială a exogamiei și, în consecință, a legiferării interdicției incestului (pentru că exogamia a fost instituită pentru a preveni incestul), rămâne o problemă la fel de obscură ca la începuturi." (*Totemism and Exogamy*, *ed. cit.*, p. 165.)

Niciuna dintre soluțiile enigmei propuse până în prezent nu ni se pare satisfăcătoare.

Am să menționez în continuare o ultimă încercare de a explica originea incestului, încercare care diferă total de cele de care ne-am ocupat până acum și care poate fi calificată drept istorică. Această încercare are legătură cu o ipoteză a lui Charles Darwin referitoare la statusul social primitiv al umanității. Din obiceiurile de viață ale maimuțelor superioare, Darwin a ajuns la concluzia că și omul a trăit la începuturi în mici hoarde, în cadrul cărora gelozia masculului celui mai puternic și mai în vârstă împiedica promiscuitatea sexuală.

> Am putea într-adevăr conchide, din ceea ce știm despre gelozia tuturor masculilor patrupezi, mulți dintre ei înarmați cu podoabe speciale care-i ajută în lupta cu rivalii, că promiscuitatea sexuală în stare naturală este extrem de improbabilă... Așadar, dacă privim suficient de departe înapoi în timp, ... judecând după obiceiurile sociale ale omului de azi, ... obținem drept cea mai probabilă viziunea că, la origini, omul primitiv trăia în comunități mici, fiecare bărbat cu câte femei putea întreține și obține, păzindu-le cu gelozie de toți ceilalți bărbați. Ori este posibil să fi trăit singur cu mai multe femei, precum gorila; căci toți observatorii indigeni „cad de acord că numai un singur mascul adult este văzut în fiecare grup; când un mascul tânăr crește, are loc o luptă pentru dominanță, iar cel mai puternic, ucigând sau alungându-i pe ceilalți, devine masculul dominant al grupului" (citat din Dr. Savage, Boston Journal of Natural History, 5, 1845-47, p. 423). Excluzând în acest fel din grup tinerii masculi și trimițându-i în pribegie, atunci când aceștia au în sfârșit succes în găsirea unei partenere, este prevenit riscul unor împerecheri consangvine prea strânse.[1]

Atkinson[2] pare a fi primul care a recunoscut că modul de trai adoptat de hoarda primitivă putea să favorizeze în practică

[1] *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Vol. II, Cap. 20.
[2] *Primal Law*, London 1903 (la A. Lang, *Social Origins*).

exogamia. Fiecare dintre acești membri exilați în urma bătăliei concurențiale putea să înființeze o hoardă similară, în interiorul căreia prohibirea relațiilor sexuale era asigurată și menținută de gelozia șefului hoardei și de-abia în timp aceste condiționări au sfârșit prin a da naștere regulii care există astăzi sub formă de lege conștientă: fără relații sexuale între membrii aceleiași hoarde. După introducerea totemismului, această regulă s-a transformat în alta: fără relații sexuale în interiorul totemului.

Andrew Lang[1] s-a raliat acestei explicații a exogamiei. Dar, în aceeași lucrare, s-a declarat partizan al unei alte teorii (a lui Durkheim), care vede în exogamie o consecință a legilor totemice. Nu e ușor să împaci ambele puncte de vedere; conform primului, exogamia ar fi existat înaintea totemismului; conform celui de-al doilea punct de vedere, exogamia ar fi efectul, urmarea totemismului.

> Dacă este adevărat că exogamia, conform teoriei darwiniene, exista în fapt înainte ca tendințele totemice să fi introdus în practică o *sancțiune legală*, atunci sarcina noastră este relativ ușoară. Prima regulă practică ar fi atunci cea a stăpânului gelos, și anume: *Niciun mascul nu trebuie să se lege de femeile care-mi aparțin*, regulă întărită de expulzarea masculilor adolescenți. Odată cu trecerea timpului, această regulă, *devenită obicei*, ar fi luat forma următoare: *Fără căsătorii în interiorul unui grup local.*
>
> Să presupunem apoi că grupurile locale ar fi primit nume de animale; regula s-ar fi transformat atunci în: *Fără căsătorii în interiorul unui grup care poartă numele animalului cutare*; *fără căsătorii între rațe și rățoi.*[2] Chiar dacă hoardele primitive nu ar fi fost exogamice, ele ar fi devenit cu siguranță din momentul în care numele de animale, de plante etc. adoptate de grupurile locale ar fi dat naștere miturilor și tabuurilor totemice. (*The Secret of the Totem*, p. 143.)

---

[1] *The Secret of the Totem*, pp. 114, 143.

[2] În original *bécasse et béccassine*. *Bécasse* înseamnă becață (sitar de pădure). Am ales traducerea prin „rațe și rățoi” din rațiuni de plasticitate a limbajului. (*N. tr.*).

În ultima sa lucrare despre același subiect (*Folklore*, decembrie 1911), Lang ne informează de altfel că a renunțat să vadă în exogamie un efect al tabuului „totemic general".

3

În tot acest obscur carusel al explicațiilor, experiența psihanalitică poate să aducă lămuriri. Atitudinea copilului în fața animalelor prezintă numeroase analogii cu cea a primitivului. Copilul încă nu încearcă orgoliul specific adultului civilizat, care a trasat o linie de demarcație între el și toți ceilalți reprezentanți ai regnului animal. El îl consideră pe animal, fără ezitare, a fi egalul său; prin mărturisirea sinceră a propriilor nevoi, copilul se simte mai apropiat de animal decât de omul adult, animal pe care îl găsește, fără îndoială, mult mai enigmatic. În acest acord perfect care există între copil și animal putem întrezări adeseori o tulburare aparte. Copilul începe dintr-odată să se teamă de anumite animale și să fugă sau să evite contactul cu toți reprezentanții unei specii anume. Întâlnim astfel tabloul clinic al *zoofobiei*, una dintre afecțiunile psiho-nevrotice cele mai frecvente la această vârstă și poate forma precoce a unei afecțiuni de acest gen. Fobia este îndreptată în general împotriva animalelor pentru care copilul resimțise până atunci un viu interes și nu avea nicio legătură cu vreun animal anume. Alegerea animalelor susceptibile de a deveni obiectul fobiilor nu este prea complicată în orașe. E vorba despre cai, câini, pisici, foarte rar despre păsări, dar destul de des despre unele insecte cum ar fi cărăbușii sau fluturii. De multe ori, este vorba despre animale pe care copilul nu le cunoaște decât din atlase sau din poveștile pe care le-a auzit; acestea devin obiectul unei angoase iraționale și dezlănțuite, care însoțește aceste fobii. Rareori reușim să descoperim pricina sau evenimentul care au declanșat această alegere a animalului obiect

al fobiei. Îi datorez lui K. Abraham cunoștința despre un caz în care copilul a explicat el însuși teama de viespi, spunând că dungile și culoarea viespilor îl fac să se gândească la un tigru care, după câte a auzit el, este un animal de care trebuie să-ți fie teamă.

Zoofobiile copiilor încă nu au fost supuse unui examen analitic competent, cu toate că sunt de mare interes. Cu siguranță, lucrul acesta se explică prin dificultățile unei observații exhaustive a vieții copilului foarte mic. De aceea pot să afirm că nu se cunoaște nici măcar semnificația generală a acestor afecțiuni și cred că nici nu poate fi vorba despre o semnificație unică. Cu toate acestea, câteva fobii de acest gen, care au ca obiect animalele de talie mare, au reușit a fi analizate și i-au dezvăluit cercetătorului misterul lor. În toate aceste cazuri a fost vorba despre același lucru: atunci când copiii supuși examinării erau băieți, angoasa lor era inspirată de către tată și a fost apoi transferată unui animal.

Toți cei care sunt mai mult sau mai puțin familiarizați cu psihanaliza au întâlnit cazuri de acest gen și au avut aceleași impresii. Cu toate acestea, publicarea detaliată a acestor cazuri este sporadică. Este vorba despre o lacună în literatura de specialitate, de unde nu trebuie să deducem că ne putem baza afirmațiile noastre numai pe observații izolate. Voi cita, cu titlu exemplificativ, un autor care s-a ocupat într-un mod inteligent de nevrozele copiilor; este vorba despre doctorul Wulff din Odessa, care ne-a oferit descrierea clinică a nevrozei unui băiețel de nouă ani; copilul suferea de patru ani de teamă de câini. „Atunci când vedea pe stradă un câine fugind prin fața lui, copilul începea să plângă și să strige: «Drăguțule câine, nu mă mușca, am să fiu cuminte». Prin a fi cuminte copilul înțelegea că nu trebuie să mai cânte niciodată la vioară (adică să nu se mai masturbeze)".[1]

Același autor rezumă apoi cazul astfel: „Fobia sa față de câini nu reprezintă altceva decât teama față de tată, care s-a transferat

---

[1] M. Wulff: *Beiträge zur infantilen Sexualität*. „Zentralblatt für Psychoanalyse", 1912, II, Nr. 1, p. 15 și urm.

asupra câinelui, căci bizara exclamație «Drăguțule de câine, nu mă mușca, am să fiu cuminte» (adică «nu mă voi mai masturba») i se adresează de fapt tatălui, care i-a interzis să se mai masturbeze". Autorul adaugă într-o notă următoarele afirmații, care sunt consonante cu propriile mele observații și care vorbesc în același timp despre numărul mare de cazuri de acest gen: „Cred că aceste fobii (față de cai, câini, pisici, găini și alte animale domestice) sunt la fel de frecvente la copii ca și teama lor de întuneric și sunt rezultatul transferului fricii față de unul din părinți asupra animalului în speță. Oare teama, destul de des răspândită, față de șoareci și șobolani este produsă de același mecanism? Acest lucru n-aș putea să-l afirm".

În primul volum al *Jahrbuch fur psychoanalytische und psychopatologishe Forschangen* am publicat analiza unei fobii a unui băiețel de cinci ani, ale cărui simptome mi-au fost comunicate de tatăl său. Era vorba despre teama față de cai, astfel încât băiețelul refuza să mai iasă în stradă; ba chiar frica sa era atât de mare, încât tremura la gândul că un cal ar putea să intre în camera lui și să-l muște. Am descoperit mai târziu că încerca această fobie din cauza dorinței sale de a vedea calul căzând (murind). După ce am reușit, prin intermediul reasigurărilor, să domolim teama pe care băiatul o încerca față tatăl său, ne-am dat seama că el lupta contra dorinței care avea ca obiect absența (plecarea, moartea) tatălui. După cum mi-a dat de înțeles pacientul, el vedea în persoana tatălui un concurent care își disputa cu el favorurile mamei spre care erau vag îndreptate primele sale pulsiuni sexuale germinante. Băiatul se găsea deci în postura tipică a copilului mascul, postură pe care am desemnat-o cu numele de *Complexul lui Oedip*, prin care înțelegem complexul principal al nevrozelor în general.

Faptul inedit pe care ni l-a revelat cazul micuțului este foarte interesant din punct de vedere al explicării totemismului: copilul a transferat asupra animalului o parte dintre sentimentele pe care le încerca pentru tatăl său. Analiza a permis descoperirea unor

traiectorii de asociere, fie importante din punct de vedere al conținutului, fie accidentale, în urma cărora s-a efectuat acest transfer. Ura născută din rivalitatea cu tatăl său nu s-a putut dezvolta liber în viața psihică a copilului, întrucât era neutralizată de tandrețea și admirația pe care le-a încercat întotdeauna pentru aceeași persoană; a rezultat de aici o atitudine echivocă, ambivalentă față de tată, o luptă din care a scăpat, transferându-și sentimentele de ostilitate și teamă asupra unui obiect de substituție. Totuși, acest transfer este incapabil să rezolve conflictul, operând o separație tranșantă între sentimentele de tandrețe și sentimentele de ostilitate. Conflictul a continuat și după operarea acestui transfer, a persistat și atitudinea ambivalentă, dar de această dată contra obiectului substituției. Este sigur faptul că micuțului Hans nu îi este doar frică de cai, ci încearcă pentru aceștia și sentimente de respect și le acordă un viu interes. De îndată ce teama i s-a mai domolit, s-a identificat el însuși cu animalul temut, începând să sară precum un cal și să-l muște pe tatăl său[1]. Într-o altă etapă de îmblânzire a fricii, el și-a identificat singur părinții cu alte animale de talie mare.[2]

Nu putem să nu recunoaștem în aceste zoofobii ale copiilor anumite trăsături ale totemismului, sub aspectul lui negativ. Îi datorăm însă dlui Ferenczi rara și superba analiză a unui caz pe care-l putem considera ca fiind o manifestare a totemismului pozitiv la un copil.[3] Este vorba despre micuțul Arpad, a cărui poveste ne-o istorisește Ferenczi, copil la care tendințele totemice s-au trezit nu în raport direct cu Complexul lui Oedip, ci indirect, în raport cu elementul narcisist al acestui complex, împreună cu fobia castrării. Dar, citind atent povestea cazului de mai înainte, cazul Hans, întâlnim și aici numeroase mărturii ale admirației pe care copi-

[1] *Loc. cit.*, p. 37.
[2] *Die Giraffenphantasie*, p. 24.
[3] S. Ferenczi, E*in kleiner Hahnemann,* Internat. Zeitschr. f. ärztliche Psychoanal, II, 1913, I, Nr. 3.

lul o încerca pentru tată, datorită mărimii organului său genital și pentru că vedea în acest lucru o amenințare pentru propriile organe genitale. În Complexul lui Oedip și în Complexul castrării, tatăl joacă același rol, cel al adversarului de temut pentru interesele sexuale infantile. Castrarea sau scoaterea ochilor, acestea ar fi pedepsele cu care ar fi amenințat copilul.[1]

Când micuțul Arpad, la vârsta de doi ani și jumătate, pe când se afla la țară, a vrut să urineze în cotețul de păsări, s-a trezit ciupit de penis de o găină. Revenind în același loc, în anul următor, și-a imaginat că este el însuși o găină, a început să fie interesat doar de cotețul cu păsări și de tot ce se petrecea în el, ba și-a preschimbat și limbajul uman în cotcodăceli și piuituri. Pe vremea când a fost examinat medical avea cinci ani, revenise la limbajul articulat uman, dar nu vorbea decât despre găini și despre alte păsări de curte; nu dorea jucării și nu cânta decât cântecele în care era vorba despre orătăniile din curte. Atitudinea sa față de animalul său totem era cât se poate de ambivalentă: ură și iubire fără măsură. Jocul său preferat era bătaia cu găinile. „Pentru micuțul Arpad era o bucurie și o încântare să asiste la bătăliile dintre păsări și era în stare să danseze ore-n șir lângă cadavrul vreunei găini, într-o stare de supraexcitație. După care îmbrățișa și mângâia animalul ucis, netezea și săruta penele găinii pe care o maltratase înainte."

Micul Arpad avea chiar grijă să nu ascundă semnificația ciudatului său comportament. În diverse ocazii, el știa să-și transpună dorințele, înlocuind modul lor de expresie totemic prin modul de expresie împrumutat din limbajul vulgar. „Tatăl meu e un cocoș", a spus el într-o zi. „În prezent, eu sunt mic, sunt un puișor. Dar când voi crește, voi fi o găină, iar când mă voi face mare de tot voi fi

[1] Despre înlocuirea castrării cu scoaterea ochilor, despre care este vorba și în mitul referitor la Oedip, a se vedea comunicările lui Reitler, Ferenczi, Rank și Eder în *Internationale Zeifschrift fur ärztliche Psychoanalyse,* 1913, I, Nr. 2.

un cocoș." Altă dată a spus că vrea să mănânce „mamă împănată", prin analogie cu „pui împănat". Îi amenința des și convins pe ai lui cu castrarea, el însuși resimțind amenințări de acest gen, în urma practicilor onaniste la care își supunea penisul.

În ceea ce privește interesul stârnit de tot ceea ce avea legătură cu cotețul sau păsările, Ferenczi spune: „Relațiile sexuale dintre cocoș și găini, ouatul și ivirea pe lume a puișorului din ou îi satisfăceau curiozitatea sexuală care, de fapt, era îndreptată spre ceea ce se petrecea în familia umană. Concepându-și obiectele dorințelor sale după cele pe care le vedea în poiată, i-a zis într-o zi unei vecine: «Vă voi lua de nevastă pe dumneavoastră și pe sora dumneavoastră, pe cele trei verișoare ale mele și pe bucătăreasă... nu, mai degrabă pe menajeră decât pe bucătăreasă»".

Vom vedea mai încolo concluziile care se desprind din acest caz. Să ne mulțumim acum să relevăm două trăsături asemănătoare între cazul nostru și totemism: identificarea completă cu animalul totemic[1] și atitudinea ambivalentă față de acesta. Bazându-ne pe aceste observații, credem că suntem îndrituiți să introducem în formula totemismului (în cazul bărbaților) figura tatălui în locul animalului totemic. Dar chiar dacă am opera această substituție, ne vom da seama că nu am avansat și, mai ales, că nu am făcut un pas foarte îndrăzneț. Ceea ce credem că am descoperit este faptul că totemul e înțeles ca fiind un strămoș, iar primitivii ne lasă să înțelegem lucrul acesta peste tot unde sistemul totemic este încă în vigoare. Meritul nostru este de a-i atribui un sens literal acestei denominări, fapt necunoscut de etnologi, lăsat de aceea în plan secund. Dimpotrivă, psihana-

[1] Îi datorez lui O. Rank comunicarea unui caz de fobie de câini la un tânăr bărbat inteligent, a cărui explicație referitoare la modul de producere a bolii sale amintește izbitor de teoria totemică a celor din clanul Arunta, menționată anterior. El spunea că auzise de la tatăl său că mama sa fusese speriată de un câine pe când îl purta în pântece.

liza ne obligă să subliniem acest aspect și să încercăm prin acest lucru o explicare a totemismului.[1]

Primul rezultat al substituției noastre este foarte interesant. Dacă animalul totemic nu reprezintă altceva decât figura tatălui, obținem următoarele: cele două comandamente fundamentale ale totemismului, cele două prescripții tabu care formează nucleul totemismului, adică interdicția de a ucide totemul și cea de a lua de soție o femeie care aparține aceluiași totem, coincid în ceea ce privește conținutul cu cele două crime ale lui Oedip, care și-a ucis tatăl și a luat-o de soție pe mama sa, și cu cele două dorințe primordiale ale copilului a cărui refulare insuficientă sau trezire formează probabil nucleul tuturor nevrozelor. Dacă această asemănare nu este un joc al hazardului, ar trebui să ne permită explicarea apariției totemului în epocile cele mai îndepărtate în timp. În alți termeni, trebuie să facem verosimil faptul că sistemul totemic a apărut din condițiile pe care le preconizează Complexul lui Oedip, la fel ca și zoofobia micului Hans sau perversiunea micului Arpad. Pentru a verifica această verosimilitate, vom studia în paginile următoare o altă particularitate încă nemenționată a sistemului totemic sau, putem spune, a religiei totemice.

4

Fizician, filolog, exeget biblic și arheolog, spirit universal, clarvăzător și lipsit de prejudecăți, W. Robertson Smith, decedat în 1894, a emis opinia, în lucrarea sa despre religia semiților, apărută în 1889, că o anume ceremonie, masa așa-zis totemică, făcea parte încă de la începuturi din sistemul totemic.[2] Pentru a-și întemeia presupoziția, nu dispunea decât de o singură descriere a unui

---

[1] Această identificare constituie, după Frazer, esența însăși a totemismului: „Totemismul este o identificare a omului cu totemul său". *Totemism and Exogamy,* IV. p. 5.

[2] W. Robertson Smith, *The religion of the Semites,* ediția a doua, Londra, 1907.

ritual de acest gen, datând din secolul al V-lea al erei noastre, dar a știut să-i confere un mare grad de verosimilitate, datorită analizei pe care a făcut-o ritualului de sacrificare la vechii semiți. Întrucât sacrificiul presupune o persoană divină, era vorba despre o deducție având ca punct de plecare o etapă superioară a cultului religios, pentru a ajunge la etapa cea mai primitivă a totemismului. Voi cita din excelenta carte a lui Robertson Smith pasajele cele mai interesante referitoare la originea și semnificația ritualului sacrificiului, neglijând detaliile care sunt de multe ori pline de atractivitate, cât și dezvoltarea ulterioară a acestui ritual. Îl previn pe cititor că nu trebuie să se aștepte să găsească în extrasele mele luciditatea și forța de demonstrație din lucrarea originală.

Robertson Smith demonstrează că sacrificiul pe altar constituia partea esențială a ritualului religiilor antice. Acest sacrificiu pe altar avea același rol în toate religiile, în așa fel încât putem explica existența sa prin cauze foarte generale și cuprinzând același tip de acțiune peste tot. Sacrificul - actul sacru χατ' ἑξχήν (sacrificium, ἱεσονσγία) - nu avea totuși la început aceeași semnificație precum cea pe care a dobândit-o în epocile ulterioare: o ofrandă adusă divinității, în scopul concilierii cu aceasta sau pentru a o îndupleca. Folosirea profană a cuvântului este bazată pe sensul lui secundar, care este cel al renunțării de sine. Totul ne face să credem că sacrificiul nu era altceva la începuturi decât „un act de socializare (*fellowship*) între divinitate și adoratorii ei", un act de comuniune între credincioși și zeul lor. Se ofereau drept sacrificii lucruri care se puteau mânca sau bea, omul sacrificându-i zeului său alimentele cu care se hrănea el însuși: carne, vin, fructe, cereale, ulei etc. Nu existau restricții și excepții în ceea ce privea carnea animalelor sacrificate. Animalele oferite drept sacrificiu erau consumate deopotrivă de zeu și de adoratorii săi, doar sacrificiile vegetale îi erau rezervate numai zeului.

Știm cu siguranță astăzi că sacrificiile animale sunt cele mai vechi și sunt singurele care erau făcute în epoca primitivă. Ofranda de vegetale a avut drept sursă primirea de fructe, reprezentând un tribut plătit stăpânului ogorului și ținutului. Dar sacrificiile animale sunt mai vechi decât sacrificiile vegetale, întrucât vânatul este o ocupație mai veche decât agricultura. Reminiscențele lingvistice sunt o mărturie a faptului că partea din sacrificiu destinată zeului era considerată la începuturi ca fiind hrana sa reală. Odată cu dematerializarea progresivă a naturii divine, această reprezentare a devenit șocantă și s-a crezut că poate fi eliminată oferindu-i divinității doar partea lichidă a mesei. Obiceiul folosirii focului a făcut posibilă mai târziu o anumită preparare a alimentelor, care le conferea formă, gust și aspect mai demne de esența divină. În ceea ce privește băutura, la început i se oferea divinității sângele animalelor sacrificate, înlocuit mai târziu cu vinul. Vinul era considerat de antici „sângele viei", fiind o denumire de care poeții se mai folosesc încă și astăzi.

Forma cea mai veche a sacrificiului, anterioară agriculturii și folosirii focului, este deci reprezentată de sacrificiul animal ale cărui carne și sânge erau gustate în comun de zeu și de adoratorii lui. Conta foarte mult ca fiecare participant să-și primească partea din această masă, bine determinată și calculată dinainte. Acest sacrificiu era o ceremonie oficială, o sărbătoare celebrată de întreg clanul. În mod general, religia era o problemă a tuturor, iar datoria religioasă o obligație socială. Sacrificiile și sărbătorile coincideau la toate popoarele, fiecare sacrificiu comporta o sărbătoare și nu exista sărbătoare fără sacrificiu. Sacrificiul-sărbătoare era o ocazie de a se înălța deasupra intereselor egoiste ale fiecăruia, de a reaminti de legătura fiecărui membru al comunității cu divinitatea.

Forța morală a mesei sacrificiale se baza pe reprezentări foarte vechi cu privire la actul de a mânca și a bea în comun. A mânca

și a bea împreună cu alții era deopotrivă un simbol și un mijloc de a întări coeziunea socială a comunității și de asumare a unor obligații reciproce; masa sacrificială exprima direct actul comensualității zeului și adoratorilor săi, iar acest fapt implica toate celelalte raporturi care se presupunea că există între zeu și adoratorii lui. Obiceiuri care sunt încă în vigoare astăzi la arabii din deșert demonstrează că efectul de comuniune al mesei luate la comun nu rezultă din vreun element religios, ci din actul de a mânca în sine. Oricine a împărțit cu un beduin o porție de mâncare sau a băut o gură de lapte nu numai că nu are a se teme de dușmănia lui, dar se poate asigura de ajutorul și protecția sa, cel puțin atâta vreme cât hrana împărtășită rămâne încă în corp. Legăturile în sânul comunității sunt concepute deci într-un mod cât se poate de realist; pentru ca aceste legături să se sudeze și să dureze trebuie ca actul să fie deseori repetat.

Dar de unde vine această forță, această putere de uniune atribuită actului de a mânca și a bea în comun? În societățile cele mai primitive, nu există decât un singur tip de legătură care unește fără condiții și fără excepții: comunitatea de clan (*kinship*). Membrii acestei comunități sunt solidari unii cu alții; un *kin* este un grup de persoane a căror viață formează o unitate fizică în așa fel încât fiecare dintre componenți reprezintă un fragment de viață comună. Atunci când un membru al clanului este ucis, nu se spune „sângele cutărui om a fost vărsat", ci „sângele nostru a fost vărsat". Sintagma ebraică prin care este recunoscută înrudirea tribală spune: „Ești os din osul meu și carne din carnea mea". *Kinship* înseamnă deci a face parte dintr-un trup comun. *Kinship* nu este fondat pe singurul fapt de a fi o parte a trupului mamei din care te-ai născut, cu laptele căreia te-ai hrănit, ci și pe faptul că hrana pe care o ingerezi ulterior și prin care îți întreții și reînnoiești celulele corpului este de natură să întărească trupul comun al clanului. Când se împărțea masa cu zeul, convingerea exprimată

era că ești făurit din aceeași substanță ca și el, și nu se împărțea niciodată masa cu cel care era considerat a fi străin.

Masa sacrificială era deci, la începuturi, o masă solemnă care reunea membrii clanului sau tribului, conform legii că doar membrii clanului pot lua masa în comun. În societățile moderne, masa reunește membrii familiei, dar lucrul acesta nu are nimic în comun cu masa sacrificială. *Kinship* este o instituție mult mai veche decât viața de familie; cele mai vechi familii pe care le cunoaștem se compuneau de regulă din persoane care aparțineau diferitelor grade de rudenie. Bărbații se căsătoreau cu femei din alt clan; copiii urmau clanul mamei; nu exista nicio înrudire tribală între bărbat și ceilalți membri ai familiei. Într-o asemenea familie nu exista masă sacrificială. Încă și astăzi sălbaticii mănâncă separat, iar interdicțiile religioase ale totemismului referitoare la alimente îi pun adeseori în imposibilitatea de a mânca în comun cu copiii lor.

Să revenim acum la animalul de sacrificiu. Cunoaștem deja faptul că nu exista reuniune a tribului fără sacrificiul unui animal, dar, de asemenea (și faptul este semnificativ), un animal nu putea fi ucis decât cu ocazia acestor evenimente solemne. Oamenii se hrăneau cu fructe, cu vânat, cu laptele animalelor domestice, dar scrupulele religioase le interziceau să ucidă un animal domestic pentru consum personal. Nu ne mai îndoim de faptul, spune Robertson Smith, că fiecare sacrificiu era în primitivitate un sacrificiu comun al clanului și că uciderea victimei era un act interzis individului, care nu era justificat decât atunci când tribul își asuma responsabilitatea. Nu există la primitivi decât o singură categorie de acțiuni cărora li se aplică această trăsătură: este vorba despre actele care aduc atingere caracterului sacru al sângelui comun al tribului. Este vorba despre o viață (animală) pe care niciun individ singur nu o poate suprima și sacrifica decât cu consimțământul și participarea tuturor membrilor clanului, o viață care ocupa același rang ca

și viața membrilor clanului însuși. Regula care-i poruncea fiecărui conviv care asista la masa sacrificială să guste din carnea animalului sacrificat are aceeași semnificație ca prescripția conform căreia un membru al tribului care a comis o greșeală de neiertat trebuie executat de întreg tribul. Cu alte cuvinte, animalul sacrificat era tratat ca un membru al tribului; comunitatea care oferea sacrificiul, zeul comunității și animalul erau de același sânge, membri ai unui singur și același clan.

Sprijinindu-se pe numeroase informații, Robertson Smith identifică animalul sacrificat cu vechiul animal totemic. În Antichitate existau două feluri de sacrificii: sacrificiile de animale domestice care erau în general consumate și sacrificiile extraordinare ale animalelor care erau interzise pentru că erau considerate a fi impure. O examinare mai aprofundată ne arată că aceste animale impure erau animale sacre, care erau sacrificate zeilor cărora le erau consacrate; că ele, la origini, erau asemuite cu zeii înșiși; și că, înfăptuind sacrificiul, credincioșii își arătau astfel înrudirea de sânge care îi lega de animal și de zeu. Într-o epocă mai îndepărtată, această diferență între sacrificiile ordinare și cele „mistice" nu exista. Toate animalele erau considerate sacre la început, carnea lor era interzisă, putându-se bucura de ea numai la ocaziile solemne la care participa întregul trib. Uciderea animalului echivala cu vărsarea sângelui tribului, iar această crimă trebuia înfăptuită cu mari precauții și garanții contra vreunei pedepse posibile.

Domesticirea animalelor și creșterea lor pe lângă casa omului par a fi pus capăt peste tot totemismului pur și strict al timpurilor primitive[1]. Dar urmele caracterului sacru al animalelor domestice pe care le regăsim în aceste religii „pastorale" sunt suficiente

[1] „Concluzia este că domesticirea la care totemismul a condus invariabil (atunci când animalele se pretau domesticirii) a fost fatală totemismului." Jevons: *An introduction to the History of Religion*, Ed. a 5-a, 1911, p. 120.

pentru a recunoaște în aceste animale vechiul totem. Chiar și în epoca clasică destul de avansată, ritualul îi impunea sacrificatorului, în anumite ținuturi, să o ia la fugă odată ce sacrificiul era îndeplinit, ca și cum urma să se sustragă unei pedepse. În Grecia era extrem de răspândită credința că sacrificarea unui bou reprezintă o adevărată crimă. La sărbătorile ateniene ale Buphoniilor (când se sacrificau boii), sacrificiul era urmat de un veritabil proces, cu interogarea tuturor participanților. În finalul procesului, toată lumea era de acord să dea vina pe cuțitul cu care fusese sacrificat animalul, cuțit care era pedepsit prin aruncarea lui în mare.

În ciuda fricii ce proteja viața animalului sfânt, care era asimilat unui membru al tribului, se impunea din când în când necesitatea de a-l sacrifica în mod solemn în prezența întregii comunități și de a-i distribui carnea și sângele membrilor tribului.

Motivul care dicta aceste acte ne dezvăluie sensul cel mai profund al sacrificiului. Am văzut că, mai târziu, orice masă luată în comun, în timpul căreia aceeași substanță pătrundea în toate trupurile, crea între comeseni o legătură sacră. În epocile mai îndepărtate în timp, această semnificație pare să fi fost atribuită doar consumării în comun a cărnii animalului sacrificat.. *Misterul sacru al sacrificiului se justifica prin faptul că doar prin acest mijloc se putea realiza comuniunea între membrii clanului între ei și între ei și zeul lor.* [1]

Elementul de legătură nu era altul decât viața animalului sacrificat, viață care se găsea în carnea și sângele său, care treceau apoi prin consumare, în timpul mesei sacrificiale, în trupul tuturor celor care participau. Această reprezentare formează baza tuturor legămintelor de sânge pe care oamenii le fac unii cu alții, chiar și în epocile mai recente. Concepția eminamente realistă care vede în comunitatea de sânge o identitate de substanță ne lasă să înțelegem de ce se credea necesar ca, din timp în timp, să se reînnoiască această identitate prin procedeul pur fizic al mesei sacrificiale.

---

[1] *Loc. cit.*, p. 113.

Punem capăt aici raționamentelor lui Robertson Smith, pentru a rezuma pe cât de scurt posibil substanța și miezul lor. Odată cu nașterea conceptului de proprietate privată, sacrificiul a fost înțeles ca un dar făcut divinității, ca o întoarcere la aceasta a unui lucru aflat acum în proprietatea omului. Dar această interpretare ar lăsa fără explicație toate trăsăturile ritualului sacrificiului. În epocile foarte îndepărtate, animalul de sacrificiu era sacru, viața sa era intangibilă și nu putea fi suprimată decât cu participarea și sub responsabilitatea comună a întregului trib, în prezența zeului, pentru ca prin asimilarea substanței sacre membrii clanului să-și întărească identitatea materială care, credeau ei, îi lega unii de alții și pe toți de divinitate. Sacrificiul era un soi de jurământ sacru, iar animalul sacrificat era considerat membru al clanului. În realitate, tocmai prin uciderea și ingerarea animalului totemic de altădată, a zeului primitiv însuși, membrii clanului întrețineau și reînnoiau comuniunea intimă cu divinitatea. Din această analiză a sacrificiului, Robertson Smith trage concluzia că uciderea și ingerarea periodică a totemului în epocile care au precedat cultul divinităților antropomorfice formau un element foarte important al religiei totemice.

Ceremonialul unei mese totemice de acest gen se întâlnește în descrierea unui sacrificiu datând dintr-o epocă posterioară. Sfântul Nilus vorbește despre un obicei sacrificial al beduinilor din deșertul Sinai, spre sfârșitul secolului al IV-lea d. Hr. Victima, o cămilă, era culcată și legată pe un altar grosier făcut din pietre, iar șeful tribului a înconjurat în fruntea asistenței de trei ori acest altar, cântând, după care i-a dat animalului prima lovitură și a băut cu lăcomie sângele care țâșnea din rană; apoi tot tribul s-a aruncat asupra animalului, fiecare tăindu-și cu sabia o bucată de carne care încă palpita, înghițind-o crudă atât de repede, încât în scurtul interval scurs între apariția luceafărului de dimineață, căruia îi era dedicat sacrificiul, și dispariția astrului odată cu răsăritul soarelui, întregul

animal sacrificat dispăruse, nemairămânând din el nici carne, nici piele, nici oase, nici măruntaie.

Acest ritual barbar, care își avea obârșia desigur într-o epocă foarte veche, nu era cu siguranță singular, conform mărturiilor pe care le avem, dar poate fi considerat forma primitivă generală a sacrificiului totemic care a suferit încet-încet ameliorări, odată cu trecerea timpului.

Mulți autori au ezitat să acorde vreo importanță oarecare acestei mese totemice, întrucât nu era confirmată de observațiile făcute asupra populațiilor aflate în plină fază totemică. Robertson Smith a citat el însuși exemple în care semnificația sacramentală a sacrificiului părea certă: ca de exemplu sacrificiile umane ale aztecilor și alte sacrificii care aminteau de circumstanțele mesei totemice, cum ar fi sacrificarea urșilor la în clanul Urșilor al tribului american Ouataouks (Otawa) sau sărbătoarea urșilor la băștinașii Ainu din Japonia. Frazer a citat în detaliu aceste cazuri, cât și altele similare, în paginile monumentalei sale lucrări.[1] Un trib indian din California, care venerează o pasăre de pradă (șoricarul), ucide în fiecare an, în cadrul unei ceremonii solemne, un exemplar din această specie, după care pasărea ucisă este jelită de întreg tribul, iar pielea și penele sunt păstrate. Indienii Zuni din New Mexico procedează la fel în cazul broaștei țestoase sacre.

La ceremoniile Intichiuma ale triburilor din Australia Centrală s-a observat o particularitate care vine puternic în sprijinul ipotezelor lui Robertson Smith. Fiecare trib care a recurs la practici magice pentru a-și asigura multiplicarea propriului totem, din care nu are dreptul să guste singur, este obligat, în cursul ceremoniei, să ingereze o bucățică a totemului, înainte ca celelalte triburi să-l poată atinge. Cel mai bun exemplu de ingerare sacramentală a unui totem, interzis în mod obișnuit, ne este oferit, după Frazer, de

[1] *The Golden Bough*, partea a V-a: „Spirits of the Corn and of the Wild", 1912, subrubricile: Eating the God and Killing the divine animal.

către indigenii Beni din Africa Occidentală și are legătură cu ceremonialul de înhumare care există la aceste triburi.[1]

Noi aderăm totuși la opinia lui Robertson Smith conform căreia uciderea sacramentală și consumarea în comun a animalului totemic trebuie considerate ca fiind trăsături semnificative ale religiei totemice[2].

5

Să ne imaginăm acum scena unei mese totemice, adăugându-i câteva trăsături verosimile de care nu am putut ține cont mai înainte. Cu ocazia unei sărbători solemne, clanul ucide cu cruzime animalul totemic și îl consumă crud, atât carnea, cât și sângele; membrii clanului sunt îmbrăcați în așa fel încât să semene cu totemul lor, căruia îi imită mișcările și sunetele pe care le scoate, dorind să se identifice complet cu el. Ei știu că îndeplinesc o acțiune care este interzisă unui membru individual, dar care este justificată atunci când ia parte întreg clanul; de altfel, nimeni nu are voie să se sustragă de la această acțiune. Odată ritualul îndeplinit, animalul este jelit și regretat. Disperarea provocată de această moarte este dictată și impusă de teama unei pedepse care poate plana asupra clanului și are drept scop, după cum remarcă Robertson Smith, să absolve clanul de responsabilitatea crimei comise.

Dar acest doliu este urmat de cea mai strălucitoare sărbătoare de bucurie, cu dezlănțuirea tuturor instinctelor și cu acceptarea satisfacerii tuturor dorințelor. Aici noi vedem chiar natura și esența sărbătorii. O sărbătoare reprezintă un exces permis, chiar controlat, o violare solemnă a unei prohibiții. Acest exces face parte din

[1] Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1, p. 590.

[2] Obiecțiile ridicate de mai mulți autori (Marillier, Hubert, Mauss și alții) contra acestei teorii a sacrificiului îmi sunt cunoscute, dar nu sunt de natură să modifice în mod esențial atitudinea mea privitoare la opiniile lui Robertson Smith.

chiar natura sărbătorii, iar predispoziția spre bucurie este produsă de permisiunea acordată de a face ceea ce le este interzis în vremuri normale.

Dar ce semnificație are doliul încercat la moartea animalului totemic și care servește drept preambul la această sărbătoare plină de bucurie? Dacă tribul se bucură de crima asupra totemului, care este îndeobște un act prohibit, de ce este plâns atunci animalul totemic? Știm că membrii clanului se sanctifică prin ingerarea cărnii animalului totemic, întărindu-și astfel identitatea care există între ei și între ei și animal. Predispoziția către bucurie și tot ce urmează după uciderea animalului se explică prin faptul că oamenii au ingerat viața sacră a totemului, conținută în substanța totemului.

Psihanaliza ne-a revelat faptul că animalul totemic era în realitate o substituție a figurii tatălui, iar lucrul acesta ne explică contradicția pe care am semnalat-o mai sus: pe de o parte, interdicția de a ucide animalul, pe de altă parte, sărbătoarea care urmează morții, precedată însă de un moment de tristețe. Atitudinea afectivă ambivalentă, care și astăzi încă mai caracterizează complexul patern la copiii noștri și se prelungește uneori până la vârsta adultă, se răsfrângea în mare măsură asupra animalului totemic, care era substituția tatălui.

Confruntând viziunea asupra totemului, sugerată de psihanaliză, cu masa totemică și cu ipoteza darwiniană asupra stării existențiale primitive a societății omenești, obținem posibilitatea unei înțelegeri mult mai profunde a fenomenului și întrevedem perspectiva unei ipoteze care poate părea fantezistă, dar care prezintă avantajul de a realiza între seria de fenomene izolate și separate o unitate încă nebănuită până acum.

Fără îndoială că teoria darwinistă nu se ocupă de începuturile totemismului. Ea presupune doar atât: un tată violent, gelos, păstrându-și pentru el toate femelele hoardei, care își alungă sau ucide

fiii. Această stare primitivă a societății nu a fost observată nicăieri. Structura organizațională cea mai primitivă pe care o cunoaștem, și care încă se mai întâlnește la unele triburi, constă într-o asociație de oameni care se bucură de drepturi egale și care este supusă limitărilor sistemului totemic, inclusiv eredității pe linie maternă. Oare această formă de organizare provine din cea postulată de ipoteza darwiniană? Cum s-a ajuns la acest tip de organizare a societății primitive? Bazându-ne pe sărbătoarea mesei totemice, putem da acestor întrebări următorul răspuns: într-o zi[1], frații alungați s-au adunat, l-au ucis și mâncat pe tată, ceea ce a pus capăt existenței hoardei paterne. Odată adunați, acești fii au putut să înfăptuiască ceea ce fiecare dintre ei, în mod individual, ar fi fost incapabil să facă. Este posibil ca un anumit element de progres, poate invenția unei noi arme, să le fi oferit sentimentul superiorității lor. Faptul că poate au mâncat cadavrul tatălui lor nu are nimic extraordinar în sine, având în vedere că vorbim aici despre niște sălbatici canibali. Strămoșul gelos și violent era cu siguranță modelul râvnit și temut al fiecăruia dintre membrii acestei asociații fraterne. Or, prin actul ingerării cărnii lui, se realiza astfel identificarea cu acesta, fiecare dintre fii însușindu-și astfel o parte din puterea lui. Masa totemică, ce este poate prima sărbătoare a umanității, ar fi deci reproducerea și sărbătoarea comemorativă a acestui act memorabil, abominabil și criminal, care a fost punctul de plecare al atâtor lucruri: forme de organizare socială, restricții morale, religioase etc.[2]

[1] Propozițiile finale ale notei care urmează vor permite să se înțeleagă expunerea pe care o vom face și care, fără acest corectiv, ar fi de natură să îl surprindă pe cititor.

[2] Ipoteza, în aparență extraordinară, a răsturnării și uciderii tatălui tiranic de către asociația fiilor expulzați ar fi, după Atkinson, o consecință directă a condițiilor de trai ale hoardei primitive, așa cum o concepe Darwin: „O bandă de frați tineri, trăind împreună sub un regim de celibat forțat sau, cel mult, un regim poliandric, cu o singură femelă captivă. O hoardă slăbită, din cauza imaturității membrilor ei, dar care, atunci când va dobândi, în

Pentru a descoperi verosimilitatea acestor consecințe, făcând abstracție de premisele lor, este suficient să admitem faptul că banda de frați răzvrătiți era animată de sentimente contradictorii față de tatăl lor, care sentimente, după cât cunoaștem, formează conținutul ambivalent al complexului patern la fiecare dintre copiii și pacienții nevrotici. Aceștia își urăsc tatăl care se opune atât de violent nevoii lor de putere și exigențelor sexuale, dar, în timp ce-l urăsc, îl iubesc și îl admiră. După ce l-au suprimat, și-au potolit ura și au înfăptuit identificarea cu el, trebuie să fi simțit o afecțiune copleșitoare.[1] Aceasta și-a făcut prezența sub forma căinței, sub

timp, o putere suficientă, iar lucrul este inevitabil, va sfârși, din cauza atacurilor combinate și reînnoite, să-i ia viața și femeile tatălui tiranic"(*Primal Law*, pp. 220–221).

Atkinson, care de altfel și-a petrecut întreaga viață în Noua Caledonie, unde i-a studiat în voie pe indigeni, invocă faptul că condițiile de trai ale hoardei primitive, așa cum le înțelege Darwin, se observă cu regularitate la turmele de bivoli și de cai sălbatici, care își omoară întotdeauna tatăl. El mai admite de altfel că uciderea tatălui este urmată de o dezagregare a hoardei, în urma luptei îndârjite care urmează între fiii victorioși. În aceste condiții, nu s-ar putea produce nicio nouă organizare a societății. „Fiii îi succed prin violență solitarului tiran patern și își canalizează de îndată violența unii contra celorlalți, epuizându-și forțele în lupte fratricide" (p. 228). Atkinson, căruia nu-i erau familiare datele psihanalizei și care nu cunoștea studiile lui Robertson Smith, întrezărește o etapă de tranziție mai puțin violentă între hoarda primitivă și stadiul social următor, reprezentat de o comunitate în care un număr mare de oameni trăiesc pașnic împreună. Ar fi vorba, în opinia sa, despre iubirea maternă în care fiii cei mai tineri mai întâi, apoi și ceilalți ar rămâne în sânul hoardei, unde nu ar fi fost tolerați decât atâta vreme cât recunoșteau privilegiul sexual al tatălui, renunțând la orice intenție față de mamă și de surori.

Acesta ar fi, pe scurt, rezumatul teoriei lui Atkinson, care concordă în punctele esențiale cu teoriile noastre; dar există și aspecte diferite. Indeterminarea, scurtimea și concizia datelor citate în aceste considerații ne-au fost impuse chiar de natura subiectului. Ar fi absurd să pretindem exactitate în acest domeniu, la fel cum ar fi nedrept să cerem certitudini.

[1] Ceea ce a mai favorizat această atitudine afectivă a fost faptul că actul criminal nu-i putea satisface pe deplin pe complici. Este un act inutil în multe privințe. Niciunul dintre fii nu putea să-și îndeplinească dorința de a lua locul tatălui. Or noi știm că eșecul favorizează mai degrabă reacțiile morale decât succesul.

forma unui sentiment de culpabilitate care se confundă în acest exemplu cu sentimentul de căință colectiv. Mortul devine astfel mult mai puternic decât a fost în timpul vieții, fapt pe care-l constatăm și astăzi dacă analizăm destinele unora. Ceea ce altădată tatăl a împiedicat, fie și prin simplul fapt al existenței lui, fiii își interzic acum lor înșile, în virtutea acestei „ascultări retrospective", care este o trăsătură a psihicului uman, pe care psihanaliza ne-a revelat-o. Fiii își dezavuează actul comis, prohibind uciderea totemului, substitutul tatălui, și renunță la a mai culege roadele acestui act, refuzând să întrețină raporturi sexuale cu femeile pe care le-au eliberat. Iată cum sentimentul de culpabilitate al fiilor a dat naștere celor două tabuuri fundamentale ale totemismului care, tocmai din acest motiv, se confundă cu cele două dorințe reprimate ale Complexului lui Oedip. Cel care procedează contra acestor tabuuri se face vinovat de cele două crime care caracterizează societatea primitivă[1].

Cele două tabuuri ale totemismului prin care debutează morala umană nu au aceeași valoare psihologică. Doar atitudinea respectuoasă față de animalul totemic se fundamentează pe mobiluri afective: tatăl este mort și, pentru că lucrurile stau astfel, practic nu mai e nimic de făcut. Dar celălalt tabu, prohibirea incestului, avea și el o mare importanță practică. Nevoile sexuale, departe de a-i uni pe oameni, îi despart. Dacă frații s-au asociat pe vremea când se punea chestiunea suprimării tatălui, acum devin rivali când se pune problema să-și împartă femeile. Fiecare ar fi dorit, după exemplul tatălui, să pună el mâna pe toate femeile, iar bătălia generală care rezulta ar fi dus la ruinarea societății. Niciunul nu devenise într-atât de puternic față de ceilalți, încât să își poată asuma rolul tatălui. Astfel că fraților, dacă doreau

[1] „Crimă și incest sau alte violări ale legii sacre a sângelui; acestea sunt, în societățile primitive, cele două crime despre care comunitatea avea cunoștință." (*Religion of the Semites*, p. 919)

să trăiască împreună, nu le rămăsese decât un singur lucru de făcut: după ce, probabil, au depășit perioada certurilor barbare, au instituit prohibiția incestului, formă prin care renunțau toți la posesia femeilor dorite, chiar dacă exact pentru această posesie și-au ucis tatăl. Au salvat astfel structura organizațională care i-a făcut puternici și care s-a bazat probabil pe sentimente și practici homosexuale, care erau deja instaurate încă din epoca alungării lor de către tată. Poate că din această stare existențială datează și s-a născut matriarhatul descris de Bachofen, care a existat până în zilele noastre, când a fost înlocuit de structura organizațională a familiei patriarhale.

Dimpotrivă, în celălalt tabu, cel care este destinat să protejeze viața animalului totemic, putem vedea primele semne religioase ale totemismului. Dacă animalul era în ochii fiilor întruchiparea unei substituiri naturale și logice a tatălui, nu este mai puțin adevărat că atitudinea care le era impusă față de acesta exprima ceva mai mult decât simpla nevoie de manifestare a sentimentului de căință. Prin această atitudine se încerca atât domolirea sentimentului de culpabilitate, cât și înfăptuirea unui soi de reconciliere cu tatăl. Sistemul totemic ne apare deci ca un fel de contract încheiat cu tatăl, contract prin care acesta promitea tot ceea ce imaginația infantilă aștepta de la el, adică protecție, îngrijire, favoruri, contra angajamentului că îi vor respecta viața, adică nu va încerca din nou asupra lui actul care l-a costat viața pe tatăl real. Încă exista în cadrul instituției totemice o încercare de justificare. „Dacă tatăl, credeau fără îndoială fiii, ne va trata așa cum ne tratează totemul, nu vom fi niciodată tentați să-l ucidem." Astfel se face că totemismul a contribuit la ameliorarea acestei situații de fapt și a făcut uitat evenimentul căruia îi datorează apariția.

Au apărut astfel trăsături caracteristice care vor rămâne de acum încolo proprii oricărei religii, indiferent care ar fi aceasta. Religia totemică este un rezultat al conștiinței culpabilității fiilor,

este o tentativă destinată să anuleze acest sentiment și să obțină o reconciliere cu tatăl ofensat printr-o obediență retrospectivă. Toate religiile ulterioare nu sunt altceva decât tot atâtea tentative făcute în vederea rezolvării aceleiași probleme, tentative care variază în funcție de civilizația care le-a zămislit și care nu diferă unele de altele decât prin direcția pe care au urmat-o în găsirea acestei soluții; dar toate religiile reprezintă reacții împotriva marelui eveniment prin care civilizația a debutat și care de atunci nu a încetat să tulbure umanitatea.

Deja în acea epocă totemismul prezenta o trăsătură pe care religia a conservat-o cu fidelitate. Tensiunea ambivalentă era prea mare pentru ca, printr-o organizare oarecare, să-și găsească echilibrul, altfel spus condițiile psihologice erau favorabile suprimării acestor opoziții afective. În orice caz, putem constata că ambivalența inerentă complexului patern subzistă foarte bine atât în cadrul totemismului, cât și în sânul religiilor, în general. Religia totemului nu cuprinde doar manifestări de căință și tentative de reconciliere, ea înglobează și amintirea triumfului repurtat contra tatălui. Tocmai din acest motiv a fost instituită sărbătoarea comemorativă a mesei totemice, cu ocazia căreia toate restricțiile impuse de obediența retrospectivă sunt date deoparte; datoria constă atunci în a reproduce crima comisă asupra tatălui prin sacrificarea animalului totemic, iar acest lucru se va întâmpla ori de câte ori beneficiile dobândite în urma crimei, adică procesul de asimilare, însușirea calităților tatălui, sunt amenințate să dispară, să se estompeze din cauza noilor condiții care apar în existența umană. De aceea nu suntem surprinși să întâlnim, chiar în formațiunile religioase posterioare, un anume grad de provocare, de revoltă filială, care se prezintă în general, este adevărat, sub forme voalate și disimulate.

Mă opresc aici cu analiza consecințelor care rezultă din atitudinea afecțiune față de figura tatălui, atitudine care a îmbrăcat

ulterior haina pocăinței în religie și în codul moral încă puțin diferențiată în sânul totemismului. Vreau doar să atrag atenția că victoria le aparține tendințelor care au împins spre paricid. Pornind din acel moment, tendințele fraterne sociale vor exercita multă vreme o profundă influență asupra dezvoltării ulterioare a societății. Ele se vor exprima prin sanctificarea sângelui comun, prin întărirea solidarității vieții tuturor membrilor clanului. Garantându-și astfel reciproc viețile, frații se angajează să nu se trateze unii pe alții așa cum l-au tratat ei pe tatăl lor. Fiii exclud posibilitatea destinului pe care i l-au creat tatălui lor. Prohibiției de a ucide totemul, care este de natură religioasă, i se adaugă acum interdicția fratricidului, care are un caracter social.

Va mai trece însă multă vreme înainte ca această interdicție să depășească limitele spațiale ale clanului și să devină această scurtă și clară poruncă: să nu ucizi. Hoarda paternă a fost înlocuită de clanul fratern, întemeiat pe legături de sânge. Societatea este fondată acum pe o vină comună, pe o crimă colectivă; religia este întemeiată pe sentimentul de culpabilitate și de căință, iar morala pe necesitățile acestei societăți, pe de o parte, și pe nevoile de ispășire zămislite de sentimentul de culpabilitate, pe de altă parte.

Contrar celor mai recente și conform cu cele mai vechi concepții despre totemism, psihanaliza ne revelează o strânsă corelație între totemism și exogamie, atribuindu-le o origine comună și simultană.

6

Am puternice și numeroase rațiuni pentru a mă abține să expun dezvoltarea ulterioară a religiilor, de la debuturile lor în sânul totemismului până la starea actuală. În țesătura complicată

a acestei dezvoltări ulterioare, se disting limpede două fire, asupra cărora mă voi opri un moment pentru a le urmări traiectoria: este vorba despre motivul sacrificiului totemic și despre atitudinea fiului față de figura tatălui.[1]

Robertson Smith a demonstrat că primitiva masă totemică se regăsește reprodusă în forma originară a sacrificiului. Semnificația actului sacrificial este aceeași: sanctificarea prin participarea la masa comună; persistă chiar și sentimentul de culpabilitate, care nu poate fi domolit decât prin solidaritatea tuturor celor care iau parte la această masă. Elementul de noutate este reprezentat de divinitatea clanului care asistă invizibilă la acest sacrificiu, dar ia astfel parte la masă, având același statut ca și ceilalți membri ai clanului, divinitate cu care aceștia se identifică prin participarea la această acțiune comună.

Dar cum a ajuns să fie implicată divinitatea în această acțiune de care era străină în primitivism? Am putea răspunde că ideea de divinitate s-a născut, nu știm cum, în acest interval, și că a pus stăpânire pe întreaga viață religioasă, iar masa totemică, ca de altfel tot ceea ce trebuia să supraviețuiască, a fost obligată să se adapteze acestui nou sistem. Dar, din examenul psihanalitic al individului, reiese cu evidență faptul că, pentru fiecare, divinitatea este croită pe imaginea tatălui, că atitudinea personală a fiecăruia față de zeu depinde de atitudinea față de tatăl său carnal, că variază și se transformă odată cu această atitudine și că zeul nu este în fond decât un tată cu o demnitate ceva mai elevată. Și aici, ca și în cazul totemismului, psihanaliza ne sfătuiește să-l credem pe cel credincios, atunci când vorbește despre zeu ca despre tatăl său, la fel cum l-am crezut atunci când vorbea despre totem ca despre strămoșul său.

---

[1] Cfr. lucrarea lui C. G. Jung, scrisă dintr-un punct de vedere oarecum diferit (*Wandlungen und Symbole der Libido*. Jahrbuch von Bleuler-Frend, IV, 1912).

Dacă informațiile psihanalizei merită în general să fie luate în considerare, trebuie să admitem că, în afară de celelalte origini și semnificații posibile ale divinității, pe care este incapabilă să le elucideze, elementul patern joacă un rol esențial în ideea de divinitate. Dacă lucrurile stau așa, tatăl ar avea o dublă importanță în sacrificiul primitiv: ca zeu mai întâi, ca animal de sacrificiu mai apoi; în ciuda modestiei pe care ne-o impune numărul limitat de soluții psihanalitice posibile, trebuie să vedem dacă faptul pe care-l semnalăm este real și, dacă este, ce sens trebuie să-i atribuim.

Știm că există între zeu și animalul sacru (totemul, animalul de sacrificiu) multiple raporturi. 1. Fiecărui zeu îi este consacrat în general un animal, uneori mai multe; 2. În anumite sacrificii, mai ales în cele sacre, tocmai acest animal consacrat unui zeu este oferit ca sacrificiu;[1] 3. Zeul este adeseori adorat sau înțeles sub trăsăturile unui animal și chiar, multă vreme după ce totemismul a apus, anumite animale au constituit obiectul unui cult divin; 4. În mituri, zeul se transformă adeseori în animal, în majoritatea cazurilor în animalul care îi este consacrat. Pare deci absolut firesc să admitem faptul că însuși zeul era animalul totemic, apărând într-o etapă de evoluție superioară a sentimentului religios. Dar pierdem din vedere orice discuție ulterioară, admițând că totemul însuși nu este decât o reprezentare substitutivă a figurii tatălui. Este vorba deci despre această primă formă a substituției, iar zeul ar fi forma cea mai dezvoltată, în care tatăl a primit trăsături umane. Această nouă creație, născută din însăși rădăcina oricărei formațiuni religioase, adică din iubirea față de tată, nu a putut fi posibilă decât în urma anumitor schimbări esențiale survenite de-a lungul timpului în atitudinea față de imaginea tatălui și, poate, în atitudinea față de animal.

Aceste schimbări sunt ușor de constatat, chiar dacă facem abstracție de îndepărtarea psihică ce s-a operat față de animal și

[1] Robertson Smith, *Religion of the Semites*.

de disoluția totemismului, ca urmare a efectului domesticirii animalelor. În situația creată prin suprimarea tatălui exista un element care trebuia, odată cu timpul, să aibă drept efect o întărire extraordinară a iubirii față de tată. Frații care s-au asociat pentru a înfăptui paricidul aveau fiecare în gând dorința de a deveni egalii tatălui și încercau să-și satisfacă această dorință ingerând, în timpul mesei totemice, părți din animalul care era substitutul tatălui. Dar, având în vedere presiunea pe care legăturile clanului fratern o exercitau asupra fiecăruia dintre membri, această dorință trebuia să rămână nesatisfăcută. Nimeni nu mai putea acum să spere că ar putea ajunge la atotputernicia tatălui, care era de fapt scopul tribulațiilor fiecăruia. Astfel se face că resentimentul contra tatălui, care i-a împins pe fii spre crimă, a dăinuit o mare perioadă de timp, pentru a ceda locul iubirii și a da naștere unui ideal de supunere absolută față de acest tată primitiv pe care l-au ucis, dar pe care și-l reprezentau acum ca redobândindu-și puterea nelimitată de altădată.

Primitiva egalitate democratică a tuturor membrilor clanului nu mai putea fi menținută multă vreme, în virtutea profundelor schimbări civilizatorii survenite; tendința a fost atunci resuscitarea vechiului ideal al tatălui, ridicându-i la rang de zei pe unii indivizi care, prin anumite calități, le erau superiori altora. Faptul că un om poate deveni zeu sau că un zeu poate muri sunt lucruri care ne pot părea șocante, dar antichitatea clasică le considera posibile și naturale[1]. Ridicarea la rangul de zeu a tatălui asasinat odinioară, de care tribul își lega propriile origini, reprezenta

[1] „Pentru noi, modernii, care am stabilit între omenesc și divin o prăpastie de netrecut, un asemenea lucru ar putea părea neruşinat, dar altfel stăteau lucrurile în vechime. Pentru primitivi, exista o înrudire între zei și oameni, căci multe familii își revendicau originea de la divinitate, iar divinizarea unui muritor li se părea la fel de puțin lipsită de extraordinar ca și canonizarea unui catolic în zilele noastre." (Frazer, *The Golden Bough*, 1, *The magic art and the evolution of Kings*, II, p. 177).

totuși o tentativă de căință mult mai serioasă decât pactul încheiat cu totemul. Unde regăsim în această evoluție locul divinităților materne care, poate, le-au precedat pe cele ale zeităților-tată, ne este greu să spunem. Ceea ce pare sigur este că această schimbare de atitudine față de tată nu s-a limitat la domeniul religios, ci s-a resimțit în egală măsură în organizarea socialăasupra căreia s-au răsfrânt de asemenea efectele suprimării tatălui. Odată cu instituirea divinităților paterne, societatea, lipsită de tată, s-a transformat încet-încet în societate patriarhală. Familia a devenit o reconstrucție a hoardei primitive de altădată, în care tații au redobândit o mare parte a drepturilor de care se bucuraseră odinioară în cadrul hoardei. Au existat din nou tați, dar cuceririle sociale ale clanului fratern nu s-au pierdut, iar distanța care exista între noul tată de familie și tatăl suveran al hoardei primitive era destul de mare pentru a asigura persistența nevoii religioase, adică iubirea mereu vie pentru figura tatălui. Astfel, în tabloul sacrificiului oferit de zeu tribului, tatăl este prezent în dublă calitate: ca zeu și ca animal de sacrificiu.

Dar în eforturile pe care le facem ca să înțelegem această situație, trebuie să ne punem în gardă contra interpretărilor în care această situație este reprezentată simplu ca o alegorie, fără a se ține cont de stratificarea istorică. Dubla prezență a tatălui corespunde cu două semnificații succesive ale acestui tablou, în care atitudinea ambivalentă față de tată și triumful sentimentelor tandre ale fiului față de sentimentele ostile și-au găsit o expresie plastică. Înfrângerea tatălui și profunda sa umilire au oferit materiale pentru reprezentarea supremului său triumf. Semnificația generală a sacrificiului rezidă în faptul că însuși actul care a servit la umilirea tatălui servește acum pentru a-i acorda satisfacție pentru această umilire, perpetuând amintirea ei. În vremurile care au urmat, animalul și-a pierdut caracterul sacru, iar raporturile dintre sacrificiu și sărbătoarea totemică au dispărut. Sacrificiul a devenit

un simplu omagiu adus divinității, un act de renunțare în favoarea sa. Zeul se află acum deasupra oamenilor, în așa fel încât nu se mai poate comunica cu el decât prin intermediul preoților. În fruntea organizării sociale au fost puși regii care au îmbrăcat un caracter divin și care au extins asupra statului sistemul patriarhal.

Trebuie să recunoaștem că tatăl, restabilit în drepturile sale, după ce fusese doborât, se răzbună crunt pentru înfrângerea de odinioară și exercită o autoritate pe care nimeni nu îndrăznește s-o pună în discuție. Fiii supuși folosesc noile condiții pentru a se deroba de responsabilitatea crimei comise. Acum nu mai sunt ei, în fond, cei responsabili de sacrificiu. Zeul însuși a cerut și poruncit acest lucru. Acestei faze îi aparțin miturile conform cărora chiar zeul este cel care ucide animalul ce îi este consacrat și care nu este altul decât el însuși. Este negarea extremă a marii crime ce a marcat începuturile acestei societăți și nașterea sentimentului de culpabilitate.

Această manieră de a concepe sacrificiul mai are și o altă semnificație, ușor de sesizat: cea a satisfacției pentru la abandonarea subtituției anterioare a tatălui în favoarea concepției superioare de Dumnezeu. Traducerea plată și alegorică a scenei coincide aici cu interpretarea ei psihanalitică. Iar interpretarea ne spune că scena în cauză este destinată demonstrării faptului că zeul a surmontat aspectul animalic al ființei sale[1].

Ar fi însă o eroare să credem că predispozițiile ostile față de autoritatea paternă restabilită, predispoziții care fac parte din complexul patern, sunt de acum înainte reduse la tăcere. Dimpotrivă, tocmai în primele faze ale existenței celor două noi formațiuni

---

[1] Răsturnarea unei generații de zei de către alta, despre care vorbesc toate mitologiile, are semnificația procesului istoric de înlocuire a unui sistem religios de către altul, fie în urma cuceririi de către un popor străin, fie ca o consecință a dezvoltării psihologice. În acest din urmă caz, mitul s-ar apropia de ceea ce H. Silberer numea „fenomene funcționale". Afirmația lui C. G. Jung potrivit căreia zeul care ucide animalul este un simbol libidinal, presupune o altă concepție a libidoului decât cea în vigoare până acum, concepție care mi se pare în general discutabilă.

substitutive ale tatălui, cea a zeilor și a regilor, vom găsi manifestările cele mai accentuate ale acestei ambivalențe, care va caracteriza pe mai departe religia.

În monumentala sa lucrare, *Creanga de aur*, Frazer a emis ipoteza că primii regi ai triburilor latine erau străini care jucau rolul unei divinități și erau sacrificați în această calitate în mod solemn, în timpul unei anume sărbători. Sacrificiul (cu varianta: sacrificiul de sine) anual al unui zeu pare a fi fost trăsătura caracteristică a religiilor semite. Ceremonialul sacrificiilor umane în diversele puncte ale globului ne arată că acești oameni erau sacrificați în calitate de reprezentanți ai divinității, iar cutuma s-a menținut până în epoci târzii, cu diferența că oamenii în carne și oase au fost înlocuiți de modele neînsuflețite (manechine, păpuși etc.).

Sacrificiul divin teoantropic, pe care din păcate nu pot să-l tratez aici cu aceleași detalii ca în cazul sacrificiului animal, aruncă o lumină rece asupra trecutului și ne revelează semnificația formelor de sacrificiu mai vechi. Ne demonstrează cu certitudine faptul că putem dori ca obiectul actului sacrificial să fie întotdeauna același, cel care este acum venerat ca zeu, adică figura tatălui. Problema raporturilor dintre sacrificiile animale și cele umane își găsește acum o soluționare simplă. Sacrificiul animal primitiv era deja destinat să înlocuiască un sacrificiu uman, uciderea solemnă a tatălui, și atunci când această reprezentare substitutivă a tatălui a căpătat trăsături umane, sacrificiul animal s-a putut transforma din nou în sacrificiu uman.

Astfel, amintirea acelui prim act de sacrificiu a rămas indestructibilă, și aceasta în ciuda tuturor eforturilor făcute pentru a-l șterge din memorie; și chiar în momentul în care s-a dorit îndepărtarea de motivele care l-au zămislit, ne-am aflat în prezența reproducerii lui fidele și exacte sub forma sacrificiului divin. Nu am încercat aici să văd în urma cărei evoluții, concepute sub forma

unei raționalizări progresive, a devenit posibilă această reîntoarcere. Robertson Smith, căruia îi sunt necunoscute totuși raporturile între sacrificiu și acest mare eveniment al vieții primitive a umanității, ne spune că ceremoniile prin care vechii semiți celebrau moartea unei divinități erau „o comemorare a unei tragedii mitice" și că plânsetele care o însoțeau nu aveau un caracter de spontaneitate, ci păreau a fi fost impuse, dictate de teama față de furia divină[1]. Noi considerăm exactă interpretarea sa și vedem în sentimentele exprimate de cei care luau parte la o asemenea ceremonie un efect direct al situației pe care tocmai am schițat-o.

Să admitem acum faptul că, de-a lungul evoluției ulterioare a religiilor, cei doi factori determinanți, sentimentul de culpabilitate al fiului și sentimentul său de revoltă, nu au dispărut niciodată. Încercările de soluționare a problemei religioase, tentativele de conciliere între cele două forțe psihice opuse sunt încet-încet abandonate, probabil sub influența combinată a schimbărilor survenite în întreaga civilizație umană, în urma evenimentelor istorice și a modificărilor psihice interioare.

Se observă din ce în ce mai mult tendința fiului de a-i lua locul zeului-tată. Odată cu apariția agriculturii, importanța fiului în familia patriarhală crește. El se dedă la noi manifestări ale libidoului său incestuos care descoperă o satisfacție simbolică în cultivarea pământului, care reprezintă o matrice hrănitoare. Observăm apariția figurilor divine ale unor Attis, Adonis, Tammuz etc., deopotrivă spirite ale vegetației și divinități juvenile, care se bucură de favorurile amoroase ale divinității materne și care se dedau, în ciuda opoziției tatălui, la incestul matern. Dar sentimentul păcatu-

[1] *Religion of the Semites*, pp. 412–413: „Doliul nu reprezintă o expresie spontană de simpatie pentru tragedia divină. El este obligatoriu și impus de teama față de furia supranaturală. Principalul scop al omului aflat în doliu constă în a se deroba de responsabilitatea sa față de moartea zeului, detaliu pe care l-am amintit deja atunci când am vorbit despre sacrificiile teoantropice, cum ar fi sugrumarea boului în Atena".

lui pe care aceste creații nu ajung să-l atenueze se exprimă prin miturile care le alocă acestor tineri amanți ai divinităților materne o viață scurtă sau pedeapsa cu castrarea, ori suferă efectul mâniei zeului-tată, care ia forme animale. Adonis este ucis de un mistreț, animalul sacru al Afroditei; Attis, amantul Cybelei, moare castrat[1]. Lamentațiile care urmează în urma morții acestor zei, cât și manifestările de bucurie pentru învierea lor au devenit parte integrantă a ritualului unei alte divinități solare, care a fost predestinată unui succes de durată.

Atunci când creștinismul a pătruns în lumea antică, el a trebuit să suporte concurența religiei lui Mithra și multă vreme victoria a ezitat între aceste două divinități. Figura scăldată de lumină a tânărului zeu persan a rămas cu toate acestea de neînțeles. Legendele care îl înfățișează pe Mithra ucigând taurul ne autorizează să credem că el îl întruchipa pe fiul care, înfăptuind singur sacrificiul tatălui, i-a eliberat pe frați de sentimentul de responsabilitate care apăsa asupra lor, ca urmare a acestei crime. Exista însă și o altă cale pentru a pune capăt acestui sentiment de culpabilitate, iar această cale a fost urmată pentru întâia oară de Isus Hristos: sacrificându-și propria viață, i-a eliberat pe toți frații și semenii săi de povara păcatului originar.

---

[1] La tinerii noștri nevrotici, fobia castrării joacă un rol extrem de important în determinarea atitudinii lor față de figura tatălui. Interesantele observații ale lui Ferenczi ne-au demonstrat în ce măsură copilul își recunoaște totemul în animalul care a vrut să-i smulgă penisul. Atunci când copiii noștri aud vorbindu-se despre circumcizia ritualică, ei și-o reprezintă ca pe un echivalent al castrării. Pandantul acestei atitudini a copilului nu a fost încă semnalat, după știința mea, printre faptele psihologiei colective. Circumcizia, atât de frecvent întâlnită la vechile popoare primitive, face parte din inițierea la maturitate, prin care se justifică într-o oarecare măsură, și nu s-a făcut decât în al doilea rând la o vârstă mai precoce. Ceea ce este interesant, în general, e faptul că la primitivi circumcizia era însoțită de tăierea părului și de extragerea dinților, ba chiar uneori înlocuită de aceste două ultime operații, considerate echivalente ale castrării de către copiii noștri, în reacțiile lor de angoasă.

Doctrina păcatului originar este de origine orfică, s-a conservat în cadrul misterelor, după care s-a răspândit în școlile filosofice ale Greciei antice.[1] Oamenii ar fi fost descendenții Titanilor care l-ar fi ucis și tăiat în bucăți pe tânărul Dionisos Zagreus; povara acestei crime îi apăsa. Într-un text de Anaximandru putem citi că unitatea lumii a fost distrusă în urma unei crime comise în vremurile primitive, iar descendenții trebuie să suporte pedeapsa pentru acea crimă.[2] Dacă fapta Titanilor ne amintește limpede, prin elementele de acțiune colectivă, ucidere și dezmembrare, de sacrificiul totemic descris de Sfântul Nilus – elemente care ne amintesc și dealte mituri ale Antichității, de exemplu moartea lui Orfeu – există o diferență care ne tulbură: faptul că avem de-a face cu uciderea unui zeu tânăr.

În miturile creștinătății, păcatul originar rezultă incontestabil dintr-o ofensă adusă lui Dumnezeu Tatăl. Or, dat fiind faptul că Isus Hristos i-a eliberat pe oameni de sub povara păcatului originar, pentru sacrificiul propriei vieți, putem trage concluzia că acel păcat a constat într-un asasinat. Fiindcă legea talionului e adânc înrădăcinată în sufletul omenesc, o crimă nu poate fi ispășită decât prin sacrificiul altei vieți; sacrificiul de sine poate însemna o ispășire pentru un act criminal[3]. Atunci când acest sacrificiu al propriei vieți trebuie să conducă spre reconcilierea cu Dumnezeu Tatăl, crima pentru care se ispășește nu poate fi alta decât uciderea tatălui. Astfel, în doctrina creștină, umanitatea își mărturisește sincer vinovăția prin acest act criminal originar, întrucât ispășirea și mântuirea au venit prin sacrificiul unicului fiu.

---

[1] Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, pp. 75 și urm.

[2] „Un fel de păcat proetnic", l. c., p. 16.

[3] Predispoziția către suicid, întâlnită la nevroticii noștri, este adeseori căutarea unei pedepse pentru dorințele homicide încercate contra semenilor.

Reconcilierea cu tatăl este cu atât mai profundă cu cât, în același timp cu îndeplinirea sacrificiului, se proclamă renunțarea la femeie, care a fost cauza rebeliunii contra tatălui. Dar și în acest caz se manifestă încă o dată fatalitatea psihologică a ambivalenței. În același timp și prin același act, fiul, care îi oferă tatălui cea mai mare ispășire posibilă, își împlinește dorințele față de tată. Devine el însuși zeu alături de tată sau, mai exact, în locul tatălui. Religia fiului se substituie religiei tatălui. Pentru a marca această substituire, se reînvie vechiul obicei al mesei totemice, se instituie deci luatul mesei în comun, eveniment în cadrul căruia frații reuniți gustă din carnea și sângele fiului, și nu ale tatălui, pentru a se sanctifica și identifica cu el. Am urmărit de-a lungul veacurilor identitatea mesei totemice cu sacrificiul animal, al sacrificiului uman teantropic cu euharistia creștină, și am recunoscut în toate aceste ceremonii solemne ecoul și răsunetul crimei care apăsa atât de tare pe umerii oamenilor, crimă de care însă trebuiau să fie atât de mândri. Dar obiceiul luatului în comun al mesei la creștini nu reprezintă în fond decât o nouă suprimare a tatălui, o repetiție a actului care are nevoie de ispășire. Acum ne dăm seama câtă dreptate are Frazer, atunci când spune că „masa comună creștină a înglobat și a asimilat un sacrament mult mai vechi decât creștinismul”.[1]

7

Un act de asemenea anvergură, cum este suprimarea tatălui prin eforturile comune ale fiilor, ar fi trebuit să lase urme de neșters în istorie și să se exprime prin formațiuni substitutive cât

[1] *Eating the God*, p. 51. „Orice persoană cât de cât familiarizată cu lucrările despre acest subiect nu va admite niciodată că legătura mesei comune creştine cu masa totemică este doar o idee personală a autorului.”

atât mai numeroase cu cât îi era destinat mai puțin să fie amintit per se.[1] Nu voi urmări acum aceste reminiscențe în mitologie, loc în care sunt ușor de observat, ci mă adresez unui alt domeniu, urmând un sfat dat de Salmon Reinach, într-o lucrare plină de interes despre Orfeu.[2]

Există în istoria artei grecești o situație care prezintă asemănări frapante, dar și diferențe profunde, cu scena mesei totemice descrise de Robertson Smith. Vom vorbi despre situația întâlnită în cea mai veche formă de tragedie antică. O mulțime de oameni purtând toți același nume și îmbrăcați la fel mișună în jurul unui singur om, depinzând de vorbele și gesturile sale: vorbim aici despre corul antic care-l înconjoară pe cel care, la începuturi, juca rolul unicului erou. Mai târziu, în cadrul tragediei, a apărut un al doilea, apoi un al treilea actor, pentru a-i servi drept parteneri eroului principal sau pentru a întruchipa cutare sau cutare trăsătură de caracter a eroului. Dar caracterul eroului principal și raporturile sale cu corul au rămas neschimbate. Misiunea eroului tragic era să sufere, și aceasta este principala trăsătură a unei tragedii: suferința. Pe umerii eroului apăsa ceea ce se numește „vina tragică", ale cărei rațiuni nu le putem cunoaște întotdeauna; cel mai adesea, această vină nu are nimic în comun cu ceea ce îndeobște considerăm a fi vină sau greșeală în viața de toate zilele. Vina tragică consta adeseori într-o răzvrătire contra unei autorități divine sau umane, iar corul antic îl însoțea și îl asista pe eroul tragic, căuta să-l prevină, să-l pună în gardă, să-l tempereze și îl plângea atunci când, după ce eroul comitea actul tragic, el își găsea pedeapsa meritată.

---

[1] Cf. *Furtuna* de Shakespeare (Actul 1, scena II): Ariel (cântând): „Îți zace tatăl acolo-n mare. / Oasele i-s de coral, / Ochii lui – mărgăritare. / Nu s-a spulberat sub val, Ci doar marea l-a schimbat/ În ceva bogat, ciudat".

[2] *La Mort d'Orphée* (în cartea citată atât de des: *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 100 și urm.).

Dar de ce trebuia să sufere eroul tragic și ce însemna vina sa „tragică”? Vom răspunde repede la această întrebare: trebuia să sufere pentru că el era întruchiparea tatălui primitiv, el este eroul marii tragedii de la începuturi despre care am vorbit și care își găsește aici o reprezentare tendențioasă; în ceea ce privește vina tragică, este cea pe care trebuie să și-o asume, pentru a elibera astfel corul de vină. Elementele care se derulează pe scenă reprezintă o deformare, ipocrită și rafinată am putea spune, a evenimentelor istorice. În acea realitate antică chiar membrii corului sunt cauza suferințelor eroului; în teatru, dimpotrivă, coriștii se întrec în lamentații și manifestări de simpatie, iar eroul poartă el însuși vina pentru suferințele sale. Crima care i se impută, insolența și revolta contra unei mari autorități, apasă în realitate pe umerii membrilor corului, adică a bandei de frați. Iată cum, împotriva voinței sale, eroul tragic a fost ales să fie ispășitorul crimei comise de membrii corului.

Dacă în tragedia antică suferințele țapului divin Dionisos și lamentările corului de satiri, care se identificau cu el, formează conținutul reprezentării, înțelegem cu ușurință cum drama, între timp uitată, a reînviat în Evul Mediu, în jurul patimilor lui Isus.

Aș putea deci încheia și rezuma acest scurt expozeu spunând că regăsim în Complexul lui Oedip începuturile deopotrivă ale religiei, moralei, societății și artei, lucrul acesta fiind în deplină conformitate cu datele de care dispune psihanaliza, care vede în acest complex nucleul tuturor nevrozelor, cel puțin al celor cărora am reușit până în prezent să le cunoaștem natura. Nu este oare surprinzător faptul că aceste probleme referitoare la viața psihică a popoarelor pot fi rezolvate pornind de la un singur punct și aspect concret, care este atitudinea față de figura tatălui? Este posibil să fim astfel în stare a explica în același mod o altă problemă psihologică. Am avut adeseori ocazia să demonstrăm că ambivalența afectivă, în sensul propriu al cuvântului, adică ames-

tecul de ură și iubire pentru același obiect, se află la baza unui mare număr de formațiuni sociale. Noi ignorăm cu desăvârșire originile acestei ambivalențe. Putem presupune că ea constituie fenomenul fundamental al vieții noastre afective. Dar este posibil în aceeași măsură ca, străină la început de viața afectivă, ambivalența să fi fost dobândită de umanitate plecând de la complexul patern,[1] acolo unde, după cum ne învață psihanaliza, își găsește și astăzi expresia cea mai înaltă, la nivelul individului.[2]

Înainte de a sfârși cu acest subiect, țin să-l pun în gardă pe cititor că, în ciuda concordanței concluziilor pe care le-am tras în urma cercetărilor noastre și care converg toate spre un singur și același punct, nu ascundem toate incertitudinile inerente presupunerilor noastre și toate dificultățile de care se lovesc rezultatele obținute. Nu voi vorbi decât despre două dintre ele, aceleași pe care, probabil, le-a sesizat și cititorul.

Mai întâi, nu cred că a scăpat nimănui lucrul acesta, noi am postulat existența unui suflet colectiv în care se înfăptuiau aceleași procese precum cele care-și au sediul în sufletul individului. În mod particular, vorbim despre un sentiment de culpabilitate care a persistat vreme de milenii, care s-a transmis din generație în generație și care are legătură cu un act de care acestea nu puteau avea cunoștință. Presupunem că un proces afectiv, care nu s-a putut naște decât în sânul unei generații de fii care au fost maltratați de tatăl lor, a putut să se păstreze la noile generații

---

[1] Și al complexului parental în general.

[2] Pentru a evita neînțelegerile, nu cred că e inutil să amintesc faptul că, stabilind aceste raporturi, nu uit de natura complexă a fenomenelor pe care trebuie să le deducem, iar singura mea intenție este să adaug cauzelor recunoscute sau încă nerecunoscute ale religiei, moralei și societății un nou factor care se degajă din cercetările psihanalitice. Las altora grija de a face sinteza tuturor acestor factori. Dar natura noului factor pe care-l semnalăm este de așa fel încât nu va putea juca în viitoarea sinteză decât rolul principal, chiar dacă pentru acest lucru va trebui să învingă puternice resorturi afective.

care nu au suferit un asemenea tratament, ca urmare a suprimării tatălui. Acestea sunt ipoteze susceptibile să ridice mari obiecții și admitem faptul că ar fi preferabilă oricare altă interpretare care să nu fie nevoită să se sprijine pe asemenea ipoteze.

Dar, reflectând mai adânc, cititorul va constata că nu suntem singurii responsabili de o asemenea îndrăzneală. Fără ipoteza sufletului colectiv, a unei continuități a vieții psihice a omului, care ne permite să nu ținem cont de întreruperile actelor psihice ce rezultă din dispariția existențelor individuale, psihologia colectivă și psihologia popoarelor nu ar fi existat. Dacă modelele de gândire ale unei generații nu s-ar fi transmis descendenților, atunci fiecare individ ar fi fost obligat să ia de la zero orice experiență de viață, fapt care ar fi exclus cu desăvârșire orice progres. Cu acest prilej, ne punem două întrebări: în ce măsură trebuie să ținem cont de continuitatea de gândire în viața generațiilor succesive? De ce mijloace se folosește o generație pentru a-și transmite gândirea generației următoare?

Aceste două întrebări încă nu au primit un răspuns satisfăcător, iar transmiterea directă prin tradiție, la care suntem tentați să ne gândim mai întâi, este departe de a îndeplini toate condițiile necesare. În general, psihologia colectivă își dă foarte puțină osteneală să afle prin ce mijloace se realizează această continuitate a vieții psihice în cadrul generațiilor succesive. Această continuitate este asigurată în parte prin ereditatea predispozițiilor psihice care, pentru a deveni eficace, au totuși nevoie să fie stimulate de anumite evenimente petrecute în viața individuală. Doar astfel trebuie interpretate cuvintele poetului: „Ceea ce ai moștenit de la părinți agonisește ca să poți da și la alții". Chestiunea ar fi și mai dificilă, dacă am admite existența formelor psihice susceptibile de a fi reprimate într-o asemenea măsură, încât să dispară fără urmă. Dar nu există așa ceva. Chiar și cea mai violentă reprimare este obligată să facă loc unor fenomene substitutive deformate și reac-

țiilor pe care acestea le generează. Suntem deci nevoiți să formulăm ipoteza că nu există procese psihice, mai mult sau mai puțin importante, pe care o generație să le poată ascunde de generația următoare.

Psihanaliza ne-a mai demonstrat și faptul că omul posedă, în activitatea sa spirituală inconștientă, un mecanism care-i permite să interpreteze reacțiile celorlalți oameni, adică să corecteze deformările pe care semenii săi le imprimă expresiei proceselor lor afective. Datorită acestei înțelegeri inconștiente, moravurile, ceremonialurile și preceptele rămase în urma relației originale cu tatăl primordial, generațiile următoare au putut moșteni procesele afective ale generațiilor care le-au precedat.

O altă obiecție se referă chiar la metoda psihanalitică. Am afirmat că primele precepte etice și primele restricții morale ale societăților primitive au fost concepute ca fiind o reacție provocată de un act care a fost, pentru autorii lui, sursa și punctul de plecare al noțiunii de crimă. Căindu-se în urma săvârșirii acestui act, au decis că el nu trebuie să se mai repete sau că, în orice caz, înfăptuirea acestuia nu este pentru nimeni o sursă de avantaje și beneficii. Această conștiință a vinei, fecundă, nu s-a stins încă nici în noi. O întâlnim la nevroticul care o exprimă într-un mod asocial, croindu-și noi prescripții morale, imaginându-și noi restricții, ca un soi de ispășire pentru relele comise și ca măsuri preventive pentru viitoarele rele posibile. Dar, atunci când căutăm să vedem ce acte le-au provocat nevroticilor aceste reacții, vom fi cumplit de dezamăgiți. Este vorba mai puțin despre acte, cât despre pulsiuni, despre tendințe afective orientate spre rău, dar care nu și-au găsit materializarea fizică, reală. Sentimentul de culpabilitate al nevroticului se bazează pe realități psihice, și nu pe realități materiale. Nevroza se caracterizează prin faptul că se bazează pe supremația realității psihice asupra realității de fapt, că acționează în virtutea

acestui fapt cu aceeași seriozitate cu care ființele normale reacționează în realitate.

Nu oare la fel stăteau lucrurile în cazul primitivilor? Cunoaștem deja faptul că, având în vedere organizarea lor narcisistă, ei confereau actelor psihice o valoare exagerată.[1] Așa se face că simplele porniri ostile față de tată, existența dorinței imaginare de a-l ucide și mânca, ar fi fost suficiente pentru a provoca reacția morală care a condus la crearea totemismului și a tabuului. Astfel, nu ar mai fi nevoie să punem la baza începuturilor civilizației noastre, de care suntem atât de mândri, o crimă oribilă care ne rănește sentimentele. Înlănțuirea cauzală, care se întinde de la aceste începuturi și până în zilele noastre, nu ar mai fi afectată, întrucât realitatea psihică ar fi fost suficientă să explice toate aceste consecințe.

Acestei ipoteze i-am putea răspunde însă că trecerea de la forma socială caracterizată prin hoarda paternă la forma caracterizată de clanul fratern constituie totuși un fapt incontestabil. Argumentul, chiar dacă puternic, nu este decisiv. Transformarea societății s-a putut efectua într-o manieră mai puțin violentă, oferind însă condițiile favorabile manifestării reacției morale. Atâta vreme cât opresiunea exercitată de strămoșul primitiv se făcea simțită, sentimentele ostile față de acesta erau justificate, iar remușcările încercate din cauza acestor sentimente trebuia să aștepte un alt timp. La fel de puțin probantă este și o altă obiecție, conform căreia tot ce decurge din atitudinea ambivalentă față de tată, tabuul și prescripțiile referitoare la sacrificiu, poartă caracterul celei mai mari seriozități și totale realități. Și ceremonialul și inhibițiile nevroticilor obsesivi prezintă același caracter, și totuși rămân întotdeauna la stadiul de realități psihice, de proiecte, fără să devină vreodată fapte concrete. Trebuie să ne ferim să aducem din lumea noastră plină de valori materiale în lumea primitivu-

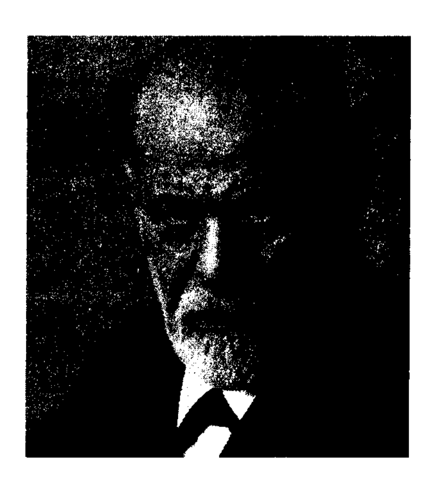
[1] Vezi capitolul 3, „Animism, magie și omnipotența ideilor".

lui și a nevroticului, bogate în evenimente interioare, cu disprețul pentru ideile și dorințele pure.

Aici avem de luat o decizie care ne pune în dificultate. Să începem totuși prin a declara că această diferență, pe care unii ar considera-o capitală, nu se referă la aspectul esențial al subiectului. Dacă dorințele și pulsiunile aveau pentru omul primitiv întreaga valoare a faptelor, este de datoria noastră să încercăm să le înțelegem modul de gândire, în loc să ne încăpățânăm să le corectăm acest mod de gândire conform propriilor noastre modele. Atunci dorim să privim mai îndeaproape modelul nevrozei, care ne-a creat această îndoială. Nu este adevărat faptul că nevroticii obsesivi din ziua de astăzi suferă presiunea unei supramorale care îi apără numai de o realitate psihică a tentațiilor și îi pedepsește pentru pulsiunile lor. În tentațiile și pulsiunile lor există o bună parte de realitate istorică; în copilăria lor, acești oameni au cunoscut aceleași pulsiuni rele și, în măsura în care le permiteau resursele lor copilărești, ei au tradus mai mult decât o singură dată în acte fizice aceste pulsiuni. Fiecare dintre oamenii care pretind astăzi că sunt adepții unei morale superioare a trăit în copilărie o perioadă de răutate, o etapă a perversiunii, preparatorie și anunțătoare a etapei supramorale ulterioare. Analogia între primitiv și nevrotic ne apare deci a fi mult mai profundă, dacă admitem faptul că, în cazul primului, realitatea psihică a cărei structură o cunoaștem acum a coincis la începuturi cu realitatea concretă; vrem să spunem că primitivii au înfăptuit realmente ceea ce, după toate mărturiile, aveau intenția să înfăptuiască.

Să nu ne lăsăm însă prea tare influențați, în judecățile noastre despre omul primitiv, de asemănarea cu nevroticii. Trebuie să ținem cont și de diferențele reale. Bineînțeles că nici sălbaticul, nici nevroticul nu cunosc această separație netă și tranșantă pe care noi o facem între gândire și acțiune. În cazul nevroticului, acțiunea se regăsește total inhibată și total înlocuită de idei. Omul pri-

mitiv, din contră, nu întâmpina piedici în trecerea la acţiune; ideile sale se transformau imediat în acte fizice; am putea spune chiar că, în cazul său, acţiunea înlocuia ideea și, de aceea, fără a avea pretenţia că am rezolvat astfel problemele pe care le-am schițat în linii mari printr-o decizie definitivă şi certă, putem risca această afirmaţie: „la început a fost acţiunea”.



NOTĂ DESPRE SIGMUND FREUD ȘI OPERELE SALE

Sigmund Freud (născut Sigismund Schlomo Freud, pe 6 mai 1856, la Freiberg, în Moravia – astăzi Příbor, Republica Cehă – și mort pe 23 septembrie 1939, la Londra) a fost un medic neurolog cunoscut drept fondator al psihanalizei. Freud a fost al treilea fiu al lui Jakob Freud, modest comerciant, și primul copil din ultima sa căsătorie. După câteva mutări, familia Freud s-a instalat în cartierul evreiesc din Viena, vechiul ghetou al orașului. Elev strălucit, primul din clasă vreme de șapte ani (la colegiu și liceu), el a ezitat în privința studiilor pe care urma să le facă – drept, medicină și filosofie. Optând pentru medicină, a avut nevoie de timp pentru a-și termina studiile, profitând de aceasta pentru a asista la cursurile lui Franz Brentano.

A lucrat mai întâi în laboratorul lui Carl Claus, apoi în al lui Ernst Brücke. A devenit doctor în medicină în 1881, iar Brücke l-a sfătuit să-și înceapă practica în spital pentru a-și face o situație.

Freud s-a logodit în 1882 și, fiind destul de sărac, a fost nevoit să se gândească mai mult la viitorul său decât la plăcerea cercetării în laborator.

Încă de timpuriu, Freud a avut ideea de a constitui o psihologie științifică plecând de la trei principii de funcționare psihică (*dinamică, topică, economie*, potrivit termenilor săi). El a urmărit acest obiectiv până la sfârșitul vieții și, în ultima perioadă, și-a extins abordarea, ajungând la o viziune a psihologiei pe tărâmul antropologiei. Tânăr medic neurolog, cercetător și psihiatru, Freud s-a trezit în fața unei enigme științifice. Domeniul nevrozelor a început să fie deosebit de al maladiilor cu leziuni și de simulări: există tulburări funcționale fără leziune, dar care îi provoacă pacientului o reală durere psihică. Care este originea acestor tulburări nevrotice, precum și a celei mai cunoscute dintre ele, dar și a celei mai spectaculoase – isteria? Cunoscând anatomia și fiziologia creierului în stare normală ori patologică sau supuse substanțelor toxice (de pildă, cocaina), Freud se îndreaptă spre Charcot, apoi spre Hippolyte Bernheim, membru al școlii din Nancy, lucrează împreună cu Ambroise Liébeault, pentru a înțelege cazul Annei O., despre care află prin intermediul mentorului său, psihiatrul Joseph Breuer, dar și despre tratamentul pe care acesta l-a recomandat și ale cărui explicații nu-l satisfăceau.

La Paris, Charcot și discipolii săi de la Școala din Salpêtrière spuneau că isteria se leagă întru câtva de latura sexuală sau genitală (origine presupusă și discutată de la Hippocrate, uterul conferind etimologia isteriei). Astfel, încă din 1881, Paul Richer explica criza isterică prin faptul că aceasta reproducea adesea o traumă psihică, mai ales de ordin sexual. Dar prin ce proces sexualitatea poate conduce la isterie, cu atât mai mult cu cât se știe, încă de la Charcot, că există și isterie masculină? Hipnoza i-a permis lui Charcot să demonstreze că tulburările isterice nu sunt lezionale, de vreme ce dispar sub hipnoză. Bernheim a încercat să utilizeze

hipnoza pentru a vindeca isteria, enunțând că aceasta este o tulburare psihologică.

Însă hipnoza nu este întotdeauna eficientă, iar teoriile (prost desprinse din mesmerism) nu-i explicau funcționarea. Hippolyte Bernheim teoretiza sugestia ca fiind explicarea originii tulburării și ca mijloc terapeutic. Freud a dus-o pe una dintre pacientele sale, Emmy von N., la Bernheim pentru a-i trata isteria; a fost un eșec, confirmat de pacientă, care l-a făcut pe Freud să lase deoparte orice hipnoză și orice sugestie și s-o asculte. Cazul Emmy von N. i-a permis lui Freud să facă, pe de o parte, presupunerea că isteria este consecința unui traumatism sexual suferit în copilărie și, pe de altă parte, că facilitarea evocării lui conștiente permite vindecarea simptomelor isterice. Niciunul dintre predecesorii lui Freud nu emiseseră această ipoteză și nu desprinseseră nicio practică terapeutică reproductibilă fără hipnoză, fără sugestie, prin evocarea traumatismelor sexuale infantile, grație cuvântului și conștientizării. Astfel, Freud a pus bazele unui domeniu de studiu psihologic desprins din neurologie.

Terapiile începute de Freud pe baza acestor ipoteze l-au condus la descoperirea că nu toți pacienții săi au suferit reale traumatisme sexuale în copilărie: ei evocau fantasme, povesteau un roman familial în care credeau. Simultan, el a descoperit că anumiți pacienți nu „doreau” cu adevărat să se vindece. Opuneau rezistență și transpuneau vechi sentimente terapeutului lor; este ceea ce Freud va numi *transfer*. Freud a creat atunci termenul *psihanaliză* pentru a desemna întregul domeniu al practicilor terapeutice și al studiilor teoretice. Freud s-a lansat în descrierea unui aparat psihic care, prin funcționarea sa, putea da seama despre aceste fapte. *Inconștientul* a apărut atunci ca fiind rădăcina comună a acestor fenomene. Preconștientul joacă rolul de interfață între conștient și inconștient, permițând evenimentelor inconștiente să fie conștientizate – prin efortul terapeutic, dar și prin intermediul viselor („calea regală” pentru a accede la inconștient), al lapsusu-

rilor, al actelor ratate, al jocurilor de cuvinte etc. – sau respinse în inconștient și să producă efecte, uneori pe termen lung, sub forma simptomelor.

Viața mintală capătă astfel o formă completă, în care Freud articulează dualitatea pulsiunilor sexuale, care duc la conservarea speciei, și a pulsiunilor eului, care duc la conservarea individului. Aparatul psihic are ca funcție reducerea tensiunilor (conceptul de economie a energiei psihice, pe care Freud îl întrebuințează în mod regulat), îndeosebi ale celor care sunt neplăcute (prin descărcare sau prin refularea într-un proces de apărare). Conștientul nu mai este decât o parte a acestui aparat psihic a cărui parte inconștientă – tendințele refulate – își sapă un drum în vise sau simptomele nevrozei.

Sursa profundă a nevrozelor constă în a găsi în această configurare pe care orice copil o traversează în cursul dezvoltării sale psihice situația oedipiană (iubirea față de părintele de sex opus și rivalitatea față de părintele de același sex). Conflictul oedipian este mai mult sau mai puțin depășit pe măsura creșterii copilului. Dacă nu se întâmplă astfel, el va persista sub formă de complex, Complexul lui Oedip. Freud și-a închipuit această situație ca fiind universală sau aproape universală. În cursul acestei perioade, s-a servit de autoanaliza lui pentru a aprofunda raporturile între amintirile din copilărie, vise și tulburările nevrotice. El avea să vorbească despre psihanaliză, pentru prima dată în public, în 1904, la o catedră universitară americană. Ca mărturie de recunoștință, avea să declare că meritul inventării psihanalizei îi revenea lui Joseph Breuer. Mai târziu, avea să precizeze că, deși el a fost cu adevărat inventatorul psihanalizei, considera că „procedeul catartic" al lui Breuer constituie o fază preliminară a invenției sale. Această etapă s-a încheiat prin publicarea celor *Trei eseuri asupra teoriei sexuale* (1905) – în care erau adunate ipotezele lui Freud despre locul sexualității și rolul acesteia în dezvoltarea personalității –

și a lucrării *Cazul Dora*, care introducea în mod detaliat și ilustra conceptul de transfer. Acest transfer, prin care pacientul dezvoltă o nevroză (nevroza transferului) în relația stabilită cu terapeutul său, oarecum „experimentală", trebuia analizat.

Plecând de la acele ipoteze îmbogățite și structurate în mod considerabil, Freud și-a pus în tot acest timp întrebări în legătură cu practica tratamentului, a indicațiilor, a conduitei, a limitelor sale, a învățării și formării psihanaliștilor. A publicat articole – de pildă, cel intitulat *Referitor la psihologia considerată sălbatică* – în care critica medicii care recurgeau la practica psihanalitică fără a fi experimentat ei înșiși parcursul unei asemenea cure. El apăra astfel ideea că și cei care nu erau medici, dar s-au format la școala psihanalizei, ar putea efectua curele.

În acea perioadă, a condus reviste și lucrări teoretice, seminarii care i-au ocupat timpul, cu atât mai mult cu cât printre cei cu care lucra existau unii rivali personali, iar alții făceau inovații teoretice sau practice pe care Freud nu le admitea; însă disputele rămâneau deschise, deoarece nu exista vreo putere reală de interdicție. Jung, Adler, Ferenczi, Rank și mulți alții au adus și ei contribuții de valoare, cu critici pertinente și inflexiuni pe care Freud avea să le discute pas cu pas, pe măsură ce apăreau, integrându-le pe unele în coerență cu teoriile sale, în ipotezele sale de mai târziu. Astfel, refuza să acorde întâietate conceptului de agresivitate al lui Adler, deoarece considera că această introducere se făcea cu prețul reducerii importanței sexualității. Refuza și întâietatea inconștientului colectiv în detrimentul pulsiunilor eului și al inconștientului individual, precum și neexclusivitatea pulsiunilor sexuale în libidoul propus de Jung.

Freud a publicat numeroase lucrări de sinteză, a dat lecții pe care le-a tipărit după aceea și a susținut conferințe în diverse țări unde a fost primit în variate moduri. În 1915, s-a lansat în redactarea unei noi descrieri a aparatului psihic din care avea să păstreze

doar câteva capitole. Pregătea de fapt o nouă ruptură în concepția sa despre aparatul psihic; în 1920 a început redactarea lucrării *Dincolo de principiul plăcerii*, care introducea ipoteza pulsiunilor agresive, necesare pentru a explica anumite conflicte intrapsihice.

În perioada 1920–1939, Freud s-a ocupat cu elaborarea a ceea ce a fost numit *aparatul psihic secund*, alcătuit din *Eu*, *Sine (Id)* și *Supraeu*. *Aparatul psihic secund* se substituia și se suprapunea celui dintâi aparat psihic, format din inconștient, preconștient și conștient.

Dezvoltarea personalității și dinamica conflictelor au fost interpretate atunci ca fiind mai degrabă apărările Eului contra pulsiunilor și a emoțiilor decât conflicte ale pulsiunilor (pulsiunile în cauză sunt pulsiunile morții). Ambivalența și ura erau percepute, în *primul aparat psihic*, drept consecințe ale frustrării și subordonate sexualității. Această nouă concepție evocă lupta activă desfășurată între pulsiunile vieții (sexualitate, libido, eros) și pulsiunile morții și agresiunii (pe care alți analiști le-au numit *thanatos*). Mai fundamentale decât pulsiunile vieții, pulsiunile morții urmăreau reducerea tensiunilor (întoarcerea la anorganic, repetiție ce atenua tensiunea) și nu sunt perceptibile decât prin proiectarea lor în afară (paranoia) sau prin fuziunea lor cu pulsiunile libidinale (sadismul, masochismul) sau întoarcerea lor împotriva Eului (melancolia). Pulsiunile se împart în: sexuale și pulsiuni agresive. Această concepție a psihanalizei este mult mai bogată și complexă decât reducerea ei la pansexualism.

În ultimii ani ai vieții sale, Freud a încercat să extrapoleze conceptele psihanalitice în vederea înțelegerii antropologiei (el redactase deja un anumit număr de texte în acest sens, mai ales despre religie ca iluzie sau nevroză).

Concepțiile freudiene: Freud a introdus o concepție cu totul nouă despre inconștient. Într-adevăr, de multă vreme s-a remarcat faptul că anumite fenomene scapă conştiinței. Leibniz observase

deja că, atunci când petrecem o vreme lângă o cascadă, la început suntem jenați de zgomot, dar apoi îl uităm. Fenomenele de beție sau de transă ofereau și ele exemple de abolire a conștiinței. Or, inconștientul pe care-l introducea Freud nu era doar ceea ce conștiința nu ne dezvăluia. Prin inconștient, Freud înțelegea deopotrivă un anumit număr de date, de informații, de dorințe ținute în afara conștiinței, dar înțelegea și ansamblul proceselor care împiedicau anumite date să fie conștientizate și care permiteau altora să acceadă acolo, cum ar fi refularea, principiul realității, principiul plăcerii, pulsiunile morții. Astfel, Freud punea inconștientul la însăși originea majorității fenomenelor conștiente.

Cele trei instanțe ale aparatului psihic: În *al doilea strat* propus de Freud, comportamentul nostru este rezultatul unei subtile ecuații între trei instanțe distincte:

Id-ul: prezent încă de la naștere, este vorba despre manifestările somatice (agresive, sexuale; aspectul instinctiv și animal). Dacă *Id*-ul este inaccesibil conștiinței, simptomele maladiei psihice și visele permit să ne facem o idee despre el. *Id*-ul se supune principiului plăcerii și caută satisfacția imediată, ca un fel de oală în care fierb toate dorințele noastre refulate sau pulsiunile noastre de viață și de moarte.

Eul: Eul este în mare parte conștient, este reflexul a ceea ce suntem în societate, căutând să evite tensiunile prea puternice din lumea exterioară, să evite suferințele, mai ales grație mecanismelor de apărare (respingere, regresie, raționalizare etc.) ce se găsesc în partea inconștientă a acestei instanțe. Eul este entitatea ce face posibilă viața socială. El urmează principiul realității.

Supraeul: de la naștere până la vârsta de cinci ani, copilul moștenește instanța parentală, de grup și socială, înmagazinând o mulțime de reguli despre arta de a trăi, ce trebuie respectate. Supraeul se dezvoltă atunci când Complexul lui Oedip este încheiat. În societățile iudeo-creștine, interiorizând regulile morale sau

sociale ale părinților și grupului, copilul, apoi adultul practică refularea. Într-adevăr, Supraeul pedepsește Eul pentru abaterile sale prin intermediul remușcărilor și al culpabilității. El apare deci ca un polițai intern.

În opinia lui Freud, lucrările sale despre vise sunt cele mai importante dintre toate, trebuind să reziste timpului. El scria că „visul este calea regală a inconștientului”. În concepția lui Freud, visele ar fi reprezentări ale dorințelor refulate în inconștient de către cenzura interioară (Supraeul). Dorințele s-ar manifesta în vis într-un mod mai puțin reprimat decât în starea de veghe. Conținutul manifest al visului este rezultatul unui efort intrapsihic, care vizează mascarea conținutului latent, de pildă o dorință oedipiană. Tratamentul psihanalizei se bazează pe interpretare, plecând de la relatarea conținutului manifest al visului. Asocierile pe care pacientul le face în ceea ce privește visul său îi permit să-i dezvăluie conținutul latent.

Lucrul asupra visului s-ar baza pe patru procedee:

– Visul condensat, ca și când s-ar supune unui principiu de economie. Într-o singură reprezentare vor fi concentrate mai multe idei, imagini, câteodată dorințe contradictorii.

– Visul este descentrat, dorința deformată va fi fixată asupra unui alt obiect decât acela pe care-l vizează sau asupra multiplelor obiecte, până la destrămarea și chiar diluarea visului. Există o deplasare a accentului afectiv.

– Visul este o ilustrare (figurare) a dorinței prin faptul că nu o exprimă nici în cuvinte, nici în fapte, ci în imagini; aici intervine simbolul: reprezentarea substitutivă a obiectului și a scopului dorinței este câteodată tipică și de folosință universală.

– În fine, visul este și produsul unei activități la fel de inconștiente, dar foarte apropiate de activitatea vigilentă, prin aceea că se străduiește să-i confere o aparență de verosimilitate, de organizare, de logică internă. Este elaborarea secundară.

Un alt capitol al operei științifice a lui Freud a fost constituit de tema pulsiunilor. Pulsiunile se bazează pe excitare corporală. Contrar unui stimul, pulsiunea nu poate fi evitată sau îndepărtată. Ea trebuie descărcată în conștient. Există mai multe mijloace de descărcare a pulsiunii: visul, fantasma și sublimarea. Pulsiunea care nu este descărcată este refulată. Freud deosebea două tipuri de pulsiuni principale: pulsiunea vieţii (*eros*) și pulsiunea morţii (*thanatos*). Eros reprezintă iubirea și dorința, în timp ce Thanatos reprezintă moartea, pulsiunile distrugătoare și agresive. Așadar, Thanatos tinde să distrugă tot ceea ce construiește Eros (de pildă, perpetuarea speciei). Masochismul este un excelent exemplu.

Complexul lui Oedip: În concepția lui Freud, structura personalității noastre este creată în raport cu Complexul lui Oedip și cu funcţia parentală. Complexul lui Oedip intervine în momentul stadiului falic. Această perioadă se termină prin asocierea căutării plăcerii într-o persoană exterioară, mama. Tatăl devine atunci rival, iar copilul se teme să nu fie pedepsit pentru dorința lui față de mamă, prin castrarea de către tată. Atunci copilul își reprimă dorințele și alimentează Supraeul cu conceptul de vinovăţie şi pudoare, printre altele.

Funcţiile religiei: Freud este critic în legătură cu religia, fiind de părere că omul mai mult pierde decât câștigă de pe urma îndepărtării pe care aceasta o propune. El susţine că umanitatea trebuie să accepte că religia nu este decât o iluzie, pentru a-și părăsi starea infantilă, apropiind acest fenomen de copilul care trebuie să-și rezolve Complexul lui Oedip:

„Să luăm în considerare geneza psihică a reprezentărilor religioase. Aceste idei, care se pretind a fi dogme, nu sunt reziduul experienţei sau rezultatul final al reflecţiei, ci sunt iluzii, realizarea dorințelor celor mai vechi, celor mai puternice, celor mai presante ale omenirii; secretul forţei lor este forța acestor dorințe. Ştim deja că impresia terifiantă a depresiei infantile a iscat nevoia de a fi protejat – protejat, dar și iubit –, nevoie satisfăcută de tată; recu-

noașterea faptului că această depresie durează toată viața a făcut ca omul să se cramponeze de tată, de un tată mai puternic, de data asta. Angoasa umană în fața pericolelor vieții se potolește la gândul domniei binefăcătoare a Providenței divine, instituirea unei ordini morale a universului asigurând înfăptuirea exigențelor justiției, rămase adeseori nerealizate în cadrul civilizațiilor umane, iar prelungirea existenței terestre printr-o viață viitoare oferă cadrele de timp și de loc în care aceste dorințe se vor înfăptui".

Cu toate acestea, Freud recunoaște că punctul său de vedere are o limită: ar exista un sâmbure de adevăr în religii, superstiții și în ceea ce el numește ocultism. El își va elabora experiențele telepatice (îndeosebi cu primii psihanaliști Jung și Ferenczi) și va scrie mai multe articole pe această temă.

Critici aduse lui Freud și metodei sale psihanalitice: Criticile aduse lui Freud pe vremea sa, dar și astăzi, pun în discuție latura științifică a demersului său: lipsa sa de rigoare metodologică, deliberată sau nu (autoanaliza, absența validării experimentale printr-un firav număr de cazuri și o absență a studiilor clinice), aspect speculativ în cel mai înalt grad al teoriilor psihanalitice, erorile de diagnostic și de interpretare, chiar de manipulări ale rezultatelor terapeutice (cum ar fi „mistificarea" cazurilor Anna O., potrivit exprimării lui Mikkel Borch-Jacobsen). De asemenea, i se reproșează descalificarea sistematică a denigratorilor și discipolilor săi disidenți, structurarea sectară a cercului psihanalitic, precum și „rescrierea" genezei psihanalizei negând orice influență intelectuală exterioară (mai ales venind din partea vechilor colaboratori și prieteni Wilhelm Fliess și Joseph Breuer) – manevră prin care Freud ar fi încercat (și reușit) să-și atribuie paternitatea absolută și exclusivă a psihanalizei. Unele dintre aceste aspecte au făcut parte din controversele denumite „Războaiele lui Freud".

Influența freudismului și a mișcării psihanalitice: Odată cu inconștientul, Freud a permis o nouă înțelegere a nevrozelor.

Lucrările istorice ale lui Ernest Jones și, mai recent, ale lui Henri F. Ellenberger reamintesc că acest concept al inconștientului este anterior lui Freud, dar precizează că el este un precursor prin maniera sa de a teoretiza inconștientul. Mișcarea psihanalitică avea să se dezvolte, iar în 1967 psihanaliștii „celei de-a treia generații", Jean Laplanche și Jean-Bertrand Pontalis, au izolat aproximativ 90 de concepte strict freudiene în interiorul unui vocabular psihanalitic contemporan alcătuit din 430 de termeni. Munca de pionier a lui Freud a avut impact asupra psihologiei, asupra nosografiei tulburărilor mintale, a psihopatologiei, asupra relației dintre pacient și analistul său (transfer), asupra structurii și dezvoltării personalității, asupra conflictelor intrapsihice, a originilor lor interioare, pulsionale și a originilor sociale și familiale. De asemenea, Freud este considerat inventatorul termenului *sexualitate*, fapt contestat de Ellenberger, și mai ales al termenului *sexualitate feminină*, termeni prost înțeleși de mulți medici până atunci și subordonați sexualității masculine.

Influența teoriilor lui Freud s-a extins în multe țări, dar la ora actuală, ea este repusă pe larg în discuție de progresele istoriografiei critice, pe de o parte, și de neuroștiințe, pe de altă parte. Moștenirea intelectuală a freudismului rămâne înscrisă mai ales pe tărâmul literelor și al științelor umane, într-o vreme când psihologia încerca să capete un avantaj asupra metodei statistice și experimentale. Iată câteva dintre lucrările principale ale părintelui psihanalizei, Sigmund Freud: *Introducere în psihanaliză, Prelegeri de psihanaliză, Dincolo de principiul plăcerii, Interpretarea viselor, Trei eseuri privind teoria sexualității, Moise și monoteismul, Totem și tabu, Psihanaliza fenomenelor oculte, Psihologia inconștientului, Psihopatologia vieții cotidiene; nevroză, psihoză, perversiune, Tehnica psihanalizei.*

Gabriel Avram

CUPRINS



Tiparul executat la: GANESHA PUBLISHING HOUSE − Bucureşti
tel: 021 423 20 58, tel/fax: 0372 896 105,
e-mail: contact@ganesa.ro, web: ganesa.ro

COLECȚIA PSIHOTERAPIA

Acest volum reunește patru dintre cele mai incitante eseuri scrise de Sigmund Freud: *Prohibiția incestului, Tabuul și ambivalența sentimentelor, Animism, magie și atotputernicia ideilor și Întoarcerea totemismului în copilăria timpurie*. Autorul aplică metodele sale psihanalitice în cadrul analizei unor subiecte ca tabuul incestului, rezultatul fiind o lectură fascinantă. Freud definește tabuul drept starea în care o ființă/un obiect este sacru, dar în același timp „murdar", precum și acțiunile care conduc la această stare. Fondatorul psihanalizei moderne trasează o paralelă între tabuurile popoarelor așa-zis primitive și acțiunile nevroticilor obsesionali, printre ale căror temeri se numără cea de a atinge anumite obiecte, deoarece sunt convinși că acestea îi vor murdări sau pângări.

Punând față în față aceste două categorii (popoarele primitive și nevroticii), Freud încearcă să explice un paradox: deși ne-am aștepta ca popoarele primitive și societățile tribale să aibă un cod moral sexual relaxat sau chiar inexistent, de fapt, la o analiză mai atentă, observăm că acestea au instituit reguli foarte severe pentru a evita relațiile incestuoase.

*

Sigmund Freud (născut **Sigismund Schlomo Freud** la 6 mai 1856, Freiberg, Imperiul Austriac, astăzi Příbor/Republica Cehă - d. 23 septembrie 1939, Londra) a fost cel mai celebru medic neuropsihiatru al secolului XX, devenit celebru ca fondator al psihanalizei, ajutat fiind și de controversele pe care le-a stârnit la începutul secolului trecut teoria sa asupra sexualității umane. Ideile sale despre ierarhizarea aparatului psihic uman în id, ego, super-ego (sinele sau inconștientul, eul și supraeul), despre refulare, funcția visului etc., ca și metodele sale de analiză a discursului, actelor ratate și viselor pacienților au reprezentat o contribuție majoră în domeniul psihologiei, psihanaliza constituind până în zilele noastre o importantă metodă de psihoterapie. Influența acesteia nu s-a mărginit însă numai la acest domeniu, ci s-a răsfrânt asupra studiului culturii și al artelor, a marcat istoria religiilor și studiul comparat al acestora, antropologia, filosofia și alte domenii umaniste ale cunoașterii. Dintre scrierile sale amintim: *Studii despre isterie* (împreună cu Josef Breuer, 1895), *Interpretarea viselor* (1900) – pe care o considera cea mai importantă scriere a sa –, *Psihopatologia vieții cotidiene* (1904), *Trei eseuri despre teoria sexualității* (1905), *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), *Viitorul unei iluzii* (1927), *Moise și monoteismul* (1939).

